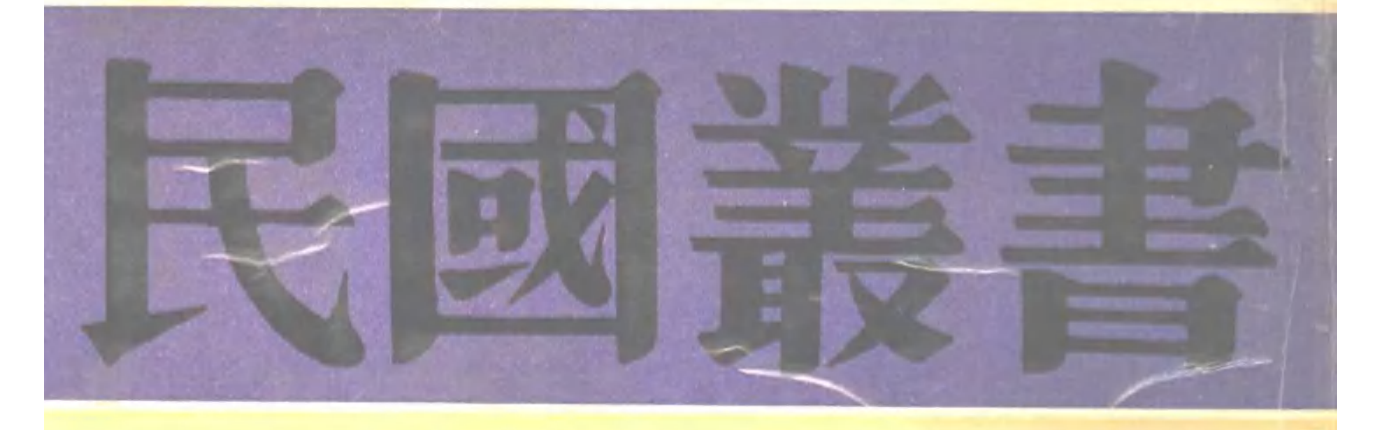


第四編

·2·

民國叢書

第四編

[illegible]

哲學 宗教類

儒家思想新論　賀　麟等著

孔教論　陳煥章講演

孔子　謝无量著

孔子哲學之真面目　蔡尚思著

上海書店

孔子哲學之真面目

蔡尚思著

民國二十四年三月再版

孔子哲學之眞面目

全一册定價大洋一元八角

著者 蔡尚思

上海法大馬路自來火街西高第里一號

發行者 啓智書局

上海法租界西門路潤安里十九號

印刷者 啓智印務公司

代售處 全國各大書局

題詞

大著孔子人生觀及其哲學一書，集古今衆說之大成，發前人所未發，至理名言，實堪欽佩！……弟……以「集衆說之大成」六字，以爲題詞。……兄謂對於哲學之研究，……重在價値論。……卓見偉識，至爲精當；惟儒教各書之外，尙有佛教藏經，及道教藏經，西文書中間尙有關於哲學，靈學，證道學等類之書；兄天資聰敏，學力豐富，又復正在青年。倘能取以上各學說，爲之比較，加以批評，本其高見，發爲文章，示羣生以南針，作人天之模範，則功德尤無量無邊矣。節錄來書

梅光羲北大研究所導師（十七年）五月二日

孔子哲學之眞面目自序

余之研究孔學，蓋在十餘年前；而是書（孔子人生哲學）之脫稿，亦三數年於此矣！當時因見胡適之先生之中國哲學史大綱，梁漱溟先生之東西文化及其哲學，梁任公先生之先秦政治思想史，謝无量先生之中國哲學史……等書；（最近又見李石岑先生之人生哲學卷上）……其中所述孔子哲學，與吾多年研究所得之最後結果，（根本要點）尙未盡同，吾書於是遂不得不提出！爲本擬卽行發表，以便請敎諸研究孔學者；嗣爲愼重起見，因再就當時北京中，親與江叔海梅擷芸李證剛（以上諸人係京大國學研究館導師）陳重遠（孔大國學研究科）……諸先生商搉，終之各人意見，仍然或同或異，異者多於同者；卽間之或同者，亦語焉不詳，京中師友商搉錄一稿，卽產生於是時也。然余考慮既久，自信益堅，其間曾語陳援庵陳百年朱遏先諸先生（曾京大研究館導師）：以吾研究所用之方法與態度，諸先生亦皆表示同意。余因欲提交北大研究所國學門（原名）印行，以爲叢書，以余曾在該所國學門哲學組研究孔子之人生哲學故

也。惜因該所既由北京大學研究所國學門，改組爲京師大學校國學研究館；而近又由京大國學研究館，改組爲北平大學研究院國學門；(?)其間遷延停頓，迄無正式發表之機會；雖江叔海先生（文科學長）間亦欲余在文科講授，然竟仍因時局關係，學校應響；故於客夏，攜稿回閩，不久卽來南京，道經廈門，因訪林文慶先生，（廈門大學校長）林先生係一極喜孔學者，因謂余曰：「吾老矣！（六十二歲）對於孔學意見，已不得不發表，預計在最近六個月內，定可成書出版。」當時在余，亦告之故，林先生因又望余書，亦早日付印，以便互相是正，余固許之；不意至今已半載矣！而吾猶未克踐約也。

當蔡孑民先生（本爲北大研究所所長）尚在大學院時，（六月）一見本書名爲孔子人生觀的哲學，（其名過長）因卽告以只題「孔子之人生觀」足矣。然人生觀三字，究不足以包括本書，本書當初稿時，名爲孔子之人生哲學，茲仍恢復原名，較爲簡明，而免令人有所誤會。全書以孔子之人生哲學一大部分爲主，而附以京中師友商搉錄，（節錄一小部分）最近又再補作周易哲學一篇，附於書末，以臻完備。總而名之曰：孔子哲學之眞面目。謂之「孔子哲學

」宜也，如目之爲孔學或孔子思想，（言孔學孔子思想者廣於孔子哲學）亦無不可。至於「眞面目」三字，自揣或可如所謂：「雖不中，不遠矣」。蔡子民先生因特爲之介紹任中央大學（哲學系湯用彤教授）暨金陵大學（陳裕光校長）兩校教授；然竟因事皆未果行。余至此時，自惟研究孔學既久，而本書亦早脫稿，再難長此延緩，亟宜出版，以便廣請賜教，公諸同好。因書其本末，當作自序云爾。

中華民國十八年四月十五日，蔡尙思自序於南京。

附白

本書作法，非獨極有秩序，而且聯絡一氣，其所以無取於分節別章者，亦由於此。蓋如易爲分節別章，則失其特別之價値矣。故在本書之中：如告一大段落，僅於前篇之末，後篇之首，間以「〇〇〇」一項；如在一大段中之小段落，則以一「〇」加於小段之上，以少間之；前者如今人書中所分之篇，後者如今人書中所分之

節或章至於重要議論，則有序論存焉。

孔子一部，問題較多，故分而爲前後中三部：前部爲起首概論，後部爲附錄補遺，中部則爲主旨要論；連貫而兼以次序，此孔子一部之大略也。若老墨二部，則首尾一貫，無前後中之可分焉。（詳見「序論」及「目錄說明」中）

又

本書既作於三年前，因「用力之久，而一旦豁然貫通焉，……表裏精粗無不到，」（用朱熹語）遂操紙筆，隨意直書；對於文字，未遑整理，至今觀之，似尙有可再修改之處；惟近因瑕疾，仍怠於整理；然亦無關重要，爲其非有大謬誤也。至於意思方面，雖相去已三年，然吾對於本書，不但無所變改，而其自信更與日俱進，讀者勿幸「以詞害意，」是爲得之。

再若書中所引之言，如蹤觀之，或似未免過多，（？）然亦有其原因在；蓋欲用以見其說之確有所據，而非妄自臆說者所可比也；且對學者，苟非用此，亦恐不能

使之切實了解，是以重之

又

關於新補之周易哲學一篇者：　下稿數部，近由陳揚鑣同鄉轉呈戴季陶先生，戴先生因忙於公事，惟於篇幅最短之周易哲學一篇，特扒宂爲之一閱，閱後即約陳同鄉偕余往見，見時曾告我曰：「此篇固有意思；惟吾對於易經亦頗有研究，竊見大作尙非整個的說明。所有個人意見，一俟稍暇，再與足下作長時間之暢談可也。」吾今亦惟有俟戴先生之意見發表，然後再與商榷。

十八、九、十四。編者再誌。

孔子哲學之眞面目 目錄

一 孔子人生哲學目錄

上部（概論）

孔子人生哲學

序論（中國三大人生觀之哲學）

中國之學術，以周末爲最盛；周末之思想，以三子爲最精；三子者，孔子老子墨子也。各自成家，鼎然而立。其爲顯學在當時已可見如孟子所言『逃墨必歸於楊（按楊子係代表當時之道家言者）逃楊必歸於儒』至今前此思想界，鮮能出乎其外，豈不亦偉哉！此外之名家者，固不爲不多；然而不失之末，則嫌其小；或本前人之說而光大之，或糅而成之，或保其舊觀，或得其一體；以故中國之思想，惟此爲重且大。吾自少兼治三家，至今不已，不揣固陋，因去暑假——十五年——草就一墨子，其他中止從事！自客歲杪，迄于今茲——十六年春，始續前工，孔老二部，亦並告成，又將墨子一稿而删就之。

吾今所用之研究方法可分爲三部而約言之：

1.各家思想何由成　老子因當時社會不良，因而厭時，（老子厭時者也如釋氏始足當爲厭世）囘想太古之安樂；墨子因當時社會不良，出而救世，更圖後來之福利；孔子因當時社會不良，惟有隨機應變，因時制宜，退不如老，進未及墨；（以此而言實較近墨）然此僅就其大者而言；固尙有其他因在，如見他人學說之流弊，以及歷史地理，皆有關係。試引淮南子要略中所論諸家數條，亦可以證凡一思想之產出，或有歷史之關係，或有地理之關係，或爲他人學說而產出，或爲當時社會而產出。（至其事實是否可靠茲姑不問觀其所述頗有足多故且引之）

「文王業之而不卒，武王繼文王之業，用太公之謀，……以伐無道而討不義，……欲昭文王之令德，……立三年而崩；成王在襁褓之中，未能用事，……周公繼文王之業，持天子之政，以股肱周室，輔翼成王。……成王既壯，能從政事，周公受封於魯，以此移風易俗；孔子脩成康之道，述周公之訓，以敎七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。」

此卽有近於吾所謂「有歷史之關係」者。

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，(高注說易也) 厚葬靡財而貧民，服(王念孫曰一服上當有久字)傷生而害事，故背周道而用夏政。……故節財，薄葬，閑服生焉。」

此即有近於吾所謂「爲他人學說而產出」者。

「晚世之時，六國諸侯，谿異谷別，水絕山隔，各自治其境內，守其分地，握其權柄，擅其政令，下無方伯，上無天子，力征爭權，勝者爲右，恃連與國，約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社稷，故縱橫修短生焉。」

此即有近於吾所謂「爲當時社會而產出者」

「秦國之俗貪狼，強力寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善；可勸以賞，而不可厲以名，被險而帶河，四塞以爲固，地利形便，畜積殷富，孝公以虎狼之勢，而吞諸侯，故商鞅之法生焉。」(關於此所謂地理方面倘有近人章太炎之詳論曰「中土衣食之資者以營作得之印度則以任運得之勞力既殊故惜生捨生之念亦異……外及遠西人貴自立其承祖父遺產者又視中土爲寡而出世之念幾絕矣」此說錄之亦足以補上所未及云)

此即有近於吾所謂「有地理之關係」者。

如上所謂歷史地理他人學說，當時社會，皆有關係於產出思想；不過或關係其一，或二，或三，或四……之不同耳；而其中似乎關係於當時社會者爲尤大

但又有不可不知者：如因當時社會而產出其思想者，或則順而趨之，（儒家近之）或則反而革之；（如老子然）如因他人學說而產出其思想者：亦有爲所應響者，（如胡適之論先秦諸子之於「名」然）亦有改革其弊者；（如上所說墨子是也又以上二者如以時代論則如理學之明承宋是正受應響如清反明乃有樸學是反改革之）……凡此之類，雖皆爲當時社會而產出其思想，又因各人才情而不同也；雖皆爲他人學說而產出其思想，亦有因各人所觀察其利害之點而不同也……要其所異與所同之中，又有從正面與反面而出發之別焉；（又如印度中國西洋文化何以不同如老子孔子墨子學說又何以不同不同之中又有不同焉試以地理言同一世界又有東西之分同一中國又有南北之異其他均此類推卽相同之一方面亦可反用此法以求之）

故吾人不論研究何種學說，如上所舉諸各方面皆當觀察，設今有二思想家之學說，各不相同，吾人必欲得其所以不同之點，則當試究其地理；如其地理亦相同，則當更究其歷史；如其歷史又相同，則當更究其當時社會；如其當時社會又相同，則當

更究其同時之他人學說；如其同時之他人學說又相同，則當更究其本人之才情以及其他而觀察之步驟固無定例，惟在無忽其四方上下。

2.古書當如何整理　夫書之著，大氐有二：在古名之為「述」，為「作」；於今謂之為「整理」（或曰說明）為「發明」。（或曰創作）若自有見解，儘可自為專書，此固無妨專以批評他人之言論而成立已說為能事；若欲為古人傳達意旨，表明態度，則自當以說明為主。（所以研究此類學說者，蓋居於原作者之古人與願聞者之今人間，若用主觀的斷定，不如持平的批評；若用持平的批評，不如客觀的說明。如既說明，則無甚須要批評，如既批評，則無甚須要斷定。然而批評，斷定，固無不可；惟勿太重視耳。太重視之，則雖自謂必是之中，亦恐難保無過失之處。梁任公先生謂：「批評愈少愈妙，」蓋有見之言也。何則？述學之重大責任，惟在乎使前人之學說重見於今，今世之人賴以明其眞相，此其為功已多，而所貴者亦在此。餘俟次節另行詳述。）請就吾今所欲作之書，而分數步以說明之：

第一步　先當徵求搜集所有一切關係需要之材料。

第二步　于是審定而去取之；並核究其眞贋。既見取矣，然後各從其類，編入相當之地位，加以得宜之命名；既似眞矣，猶必再求他人外書爲之擔保證明。所以是書於他人之言論雖引之並非當作重要不過用以互明其義而附之於末爲有爲無無足重輕即據他籍所稱爲其言者亦同此例以對待之例如孔子之學說以論語爲根據次如易傳以至學庸（禮記他篇又其次之）孟荀等書但除論語以外皆作爲旁徵之列以本書所有爲主料以所引外書爲副料固自有次第然而有時副料反較可信於主料主料或不如副料亦未可謂其必無也爲此所以非用種種方法以明辨之不可　凡此手續完畢，然後認爲基本材料。

第三步　上所辨法，既已履行，於是如逢文字不能通之處，則須爲之訓詁；如逢書簡不可讀之處，則須爲之校勘；如以較可靠之本書以見他籍所載有關之語之是非亦以他籍所載有關之語以證較可靠之本書之確否以異觀同以同觀異彼此相較眞僞自出學者惟勿恐其過精過確而隨便從事　惟當以不精不確是懼如吾地俗語所謂「斟酌無敗害」然又如論語所謂　「三思而後行」然　似此所謂訓詁，校勘，固非出自一己，蓋必證諸古字，據諸善本；然此所謂古字，善本，亦未可以中無裁判，一以信之，蓋如遇必要時，雖己亦得與參議之列，卽或出自心得者，亦不爲非妄；但不可動輒自謂必然，然此如非用種種方法，愼之又愼，則不易臻於此所云也；不甯惟是，有時反

不足多不如無愈

第四步 爲欲清楚其眉目計，於各門類，諸意義，自不能不用分述；既分述其各門類，諸意義矣，然有時或未免失之散而無統，故又當從而綜觀之：或將每篇之中所述而結於每篇之末，或將各篇所述而結於全書之末，如問題複雜，亦必貫通其每篇；如問題簡單，則直貫通其全部，要以有系統可尋，首尾可見——爲有關聯與次序的敘法。

如吾今之述三子，所用方法各自不同，咸以便宜從事：如孔子一部，因問題衆多，間頗採取問題之研究法，雖似隔絕，要有聯絡。老子一部，則由外進內，自首貫尾，先用局部的分式，直至全部的結局，爲簡單與清楚計，將所有爲之說明者，附於所引各該原文之下。墨子一部，則首先提出其重要問題，因推而廣之，所有問題，畢捲在中，及其結果，適合首先所提出之重要問題，周而復始，如循環然。所謂『其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理』，以見其中所有問題，其來有自，其去有由，並非來無踪，去無

跡者比也。

至吾所以不採用分節別章，標題舉目者，蓋欲使學者將每一家思想，自始至終，段段分明也。

如右所述，要而言之，三條而已，三條爲何：搜集材料一也，審查材料二也，編輯材料三也，料有正副，所貴在多一也；證有本旁，所貴在眞二也；述有合分，所貴在宜三也。

3. 述學應持何態度　述學之人，以正態度爲先；其他如不注意，亦不致妨礙大局；惟此態度，一切攸關，非同小可，請隨舉而略論之：

吾人代表某一古人，宣明意旨，是固負有重大使命；吾人召集衆多古人於一處所，以比較之，亦同充作羣衆之中人；如不愼而又愼，古人往矣，或可免爲所責；其將何以對當世之人？毋乃不忠於古人，而欺當世之人乎？

所以爲之說明者，非先去其胸中所存之成見不可；若以其成見而觀察之，或其成見未能盡去，則其所述之學，所講之旨，直可謂之一己之參與意或已之言；何可當

爲代某人解某意耶？

學者欲避免其所失乎？而其所失又奚在？吾意：不可因與己意相合，而補入其所未及，或削去其所已失因與己意相反，而存心求疵其所固長，或故意揭破其所未諱。獨此較可惟出自故意亦不可又如：因其一非，而忽其他是，卽一以非目之；或以其一是，而忘其他非，卽一以是目之。又如：以當代之是非，判決古人之得失；例如某家學說雖不甚合當世豈可定其爲非雖甚合今世豈可斷其爲是果爾則如今是而昨非今非而昨是是非更不足憑矣此亦以一時代論而不問其本之過也如云比較中之是非則可謂其絕對上之是非則不可而以外學判決中學者亦然；卽因自身而判決他人者亦莫不然。諸如此類，皆甚不可；吾曹述學之任務，要在保全其眞面目，俾之雖千萬年，亦無異於其人至今存也。至如所謂發揮其所長，糾正其所短，雖亦不可少；總宜秉持「光明正大」不容一毫私意於其中；如既自知其必不可免，則不如勿用評判爲優；反是則無價値之可言矣！但以吾今所處之地位觀之，亦無甚取於是焉。

比來有見及於此，故對於古今中外所有議論，「衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉；

一　所謂名人至論均未佩服輕從　人雖以之爲「非」然吾以爲雖「非」之中，卽有「是」者亦未可知；人雖以之爲「是」然吾以爲雖「是」之中，卽有「非」者，亦難斷否。所以亦不敢自是而非人，以及是今而非古，是外而非中；反而推之，亦所不敢。故嘗以爲不論古今之學說，不論中外之論文，不論人我之意見，同一對待，付諸公論。雖然，如諸子之中。其純是固難得，其全非亦未必，其似是者吾固稱之，其似非者吾亦未嘗不加以理論，使其自屈矣；惟類此所欲言，已自有專論，故於今書，不參一語。以三子論，實能一視，卽自餘他家，吾亦用此平等眼光，所以偏私之言，吾知免矣！

總而論之：純以己所見長之學問，或專用其所獨得之方法，以整理古來之書，解釋前人之意，此固研究之唯一妙法；然其致失亦有不可勝言者！蓋用之於所宜處，則極是；用之於所反處，則殊失。吾見今人往往爾爾：譬如或以己通於佛學，或云印度思想遂以佛學之眼光，解釋中國之學說！或以己通於西學，或云歐西文化遂以西學之眼光，演講中國之學說；於是乎一則強解中國學有如印度學，一則強解中國學有如歐西學，反是，則

必如以西歐人，或印度人為主考，而使中國學生赴試，則中國學生，終能見取於西歐人或印度人者，吾見亦罕矣！不如後說，則如前例；不如前例，則如後說；此固非其人有意如此，實不自覺中而然者也。惟吾以為如能於中國學中之某一部分，有近於印度而以素精印度學者研究之；以及於中國學中之某一部分，有近於歐西，而以素精歐西學者整理之；吾知其必有合也！然亦未可太專尚之，如太專尚之，恐雖有上乎前此所云者，究亦如五十步與百步之差而已！因此吾又想試言當今諸學者矣：如梁任公先生，欲知其思想可看先秦政治思想史 對於世界文化，似乎偏袒中國，對於中國思想，似乎傾向儒家；中國文化之得失儒家思想之是非姑勿論彼在於先秦政治思想史第三章研究法中論研究者所當持之態度二則終之自謂『此兩種態度吾能言之而不能實踐之吾心犯此屢矣今雖力自振拔而結習殊不易盡』按所自道洵不虛也吳敬恆先生亦嘗謂之真非代儒家辯護又謂其書直可看作為中國式的人生觀其言誠然然其後一語頗不得其解按梁先生所作之書中國書也所論之人中國人也在吳先生之出此言莫非含有一種之痛斥或譏刺彼觀其意一似乎欲使之易為外國式的人生觀然嗚呼就意吳先生之非之適以證梁書名實之相稱耶假此又可斷言如使吳先生過中國學則難免乎犯吾上舉之殊規如以歐西人監考中國學生者此亦吳先生之不自知其過也 然雖時有偏袒中國，傾向儒家，而中國儒家，為所見知者，亦往往有之，

要如所謂不失其爲中國人乎！梁漱溟先生譏之爲『自已模糊……種種道理亂講一氣……雜引攙擾……態度混亂』按其所失似在乎每欲調和書尚折衷調和折衷固尙者必事事爾爾或恐不免乎此所云也胡適之先生，欲知其思想當見中國哲學史大綱等書通於西學，觀其所解墨學，確乎有所創獲；至於其他，則吾尙未敢評也。因此墨子亦爲所好，他家或爲所嫌。此在其書中蓋有之矣但不表明也章太炎先生，著有章氏叢書尤以其中之國故論衡及蓟漢微言爲最精所有言論，或解釋諸家，在於中國者其中尤以老子爲所滿意，實亦最能深喻老子之態度也。此亦彼精於佛學。印度思想而老子間有近於釋氏之故。又如梁漱溟先生，欲知其思想可看東西文化及其哲學曾謂適之先生每用「理智」解釋孔子，其論胡氏曰『他對於墨子的態度覺得很合脾胃因他自己是講實驗主義的他於是對於孔子的態度就不得其解覺無甚意味大約這個態度問題不單是孔墨的不同並且是中國西洋的不同所在——孔子代表中國而墨子則西洋適例』按其所言或然而吾亦以爲梁氏對於西洋與墨子之態度更不得其解覺無甚意味則胡梁之對反亦可見於此矣又有程某者略云胡適之先生戴西洋眼鏡來看中國人其言或然；但彼自身專以「直覺」發揮孔子，亦未盡合。吾觀其書彼雖亦以調和得中……講孔子其實時時偏於內而以外以內爲得以外爲非遂於不覺中以極端的內……講其所謂調和得中……之孔子夫人以外……目孔子彼固知而非之（最恐其欹於外）及已專以內……講孔子乃不自知其非（且自以爲極是）若據其理以論欹於外既不可傾於內亦未是是內外俱失也明矣亦其過尙直覺極喜佛學使然抑有所憤激而爲此言耶彼之講孔子固有甚精處但是與其使之講孔子不如使之講老子老子雖未嘗見稱但吾相信其更優於講孔子也（但老子亦有一小部分不合釋氏與梁氏處）

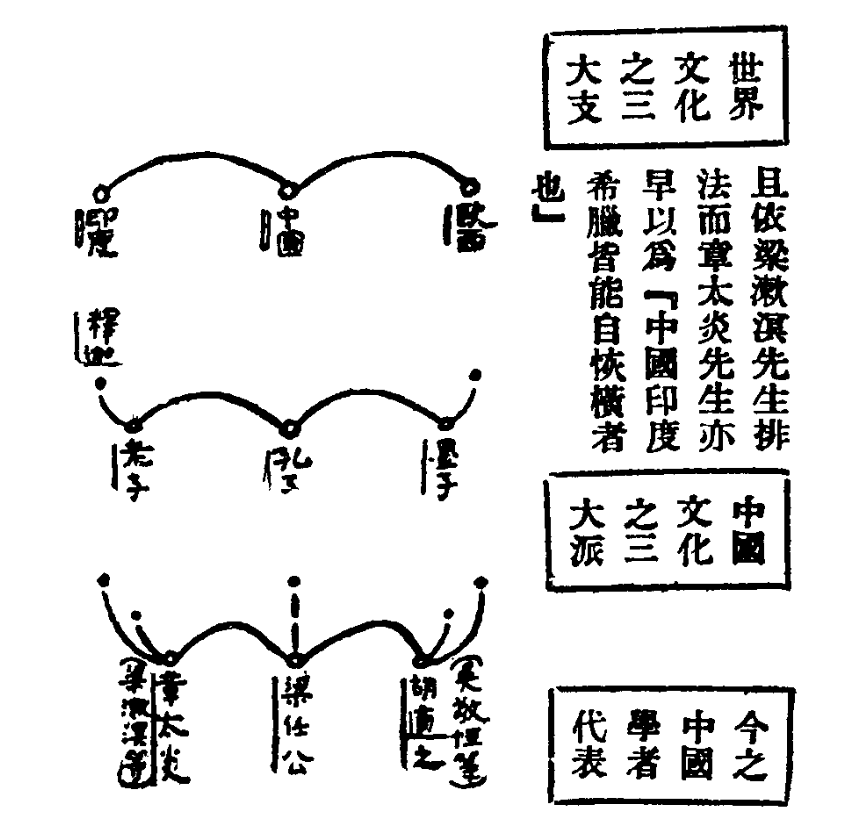
於此可見：以己所好所長之心得，以講其所與相近之學說，則極其妙——卽吾所謂以精西歐學者治墨子，以精印度學者治老子然；若以己所好所長之心得，以解其所與不相合之學說，恐無一而可——此如：墨子之實利，老子之虛無；然若以「虛無」批評墨子，能不謬乎？或以「實利」觀察老子，亦必非也計斯二者，厥失惟均吾人於此，可不少加留意乎又嘗以爲惟知趨時而不究其本眞者，未可也；非獨趨時者未可，若過於執一而不會通者，亦未可也；非獨執一者未可卽專用會通而不分別者，亦未可也；所以當分別者，或恐各家自有其根本觀念存也；所以當會通者，或恐各家有所應響於人也；所以當究其本眞者，以各家當有其所不可易而有足多者在，並非一時之習尙，所可以泯滅之也要之：研究，某種學說，則當以某種態度觀察之當如此則如此，當若彼則若彼一如其意——如：講老子時，吾則一變而爲道家之信徒；如講孔子時，吾則一變而爲儒家之信徒；如：講墨子時，吾則一變而爲墨子之信徒更進一步以言：則如講印度思想，卽出印度態度；講西洋思想，卽出西洋態度講中國思想，卽出中

國態度——斯爲得耳！（吾今研究諸子即持此種態度）故如無派別，無意見之人，作通史，治諸子，雖未必盡中而可無大過，固可斷言；以今人而論，如蔡子民先生，（著有中國倫理學史等書）可謂較爲近之。若以此等之人而講專家論一派，或未能大有可觀；蓋與前此所舉三數人所論諸學說，適成其反。如前所舉三數人，往往有獨精處，亦有殊失處；而在此等之人，雖不多得，亦不甚失。然則以彼其人之有獨精處，而專任獨精之專史：（如胡適之所舉之例(一)專治一個時代的……(二)專治一個學派的……(三)專講一人的學說的……(四)專講哲學史的一部分的歷史……）以此不甚失之人而使其講通史，各獻出其所長，各避免其所失，其最優乎！其最優乎！素仰諸先生，故表而出之。嗚呼！知人而不自知，雖聖哲猶所難免。吾既欲評人於前，人亦當評吾於後；既望人之評吾於後，吾自當評人於前；因失以見得，因得以見失，庶可日進而無已也！非獨個人學問然，即世界文化亦莫不然。吾因之而述是書，欲藉以求敎於當今學者，當今學者其無隱焉！果不吾棄，因而敎所不及，所敎誠是，自當唯唯；即未必然，亦宜謝謝；要以互相切磋，猶愈乎不！

吾上既及世界文化，中國文化，又論今之中國學者，所以在此，更作三圖，供上參

證。

且依梁漱溟先生排法而章太炎先生亦早以爲「中國印度希臘皆能自恢橫者也」



孔子人生哲學

孔子略傳 節錄史記孔子世家

「孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人也。……魯襄公二十二年而孔子生，……名曰丘，……字仲尼，姓孔氏。……年少好禮。……孔子貧且賤，及長，嘗爲季氏吏，料量平，嘗爲司職吏而畜蕃息；……已而……魯南宮敬叔……與孔子適周……問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之……以言曰：「聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也；爲人子者毋以有己，爲人臣者毋以有己。」孔子自周返於魯，弟子稍益進焉。是時也，魯平公淫，六卿擅權，東伐諸侯，楚靈王兵彊，陵轢中國；齊大而近於魯。魯小弱，附於楚則晉怒；附於晉則楚來伐；不備於齊，齊師侵魯。……孔子年三十五，而季平子與郈昭伯以鬭雞故得罪魯昭公，昭公率師擊平子，平子與孟氏叔孫氏三家共攻昭公，昭公師敗，奔於齊，……其後頃之，魯亂，孔子適齊，……與齊大師語樂，聞韶音，學之，三月不知肉味。……景公問政，孔子……曰：

「君君臣臣父父子子。」景公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸？」……將欲以尼谿田封孔子，晏嬰……以爲……不可。……齊大夫欲害孔子，孔子聞之……遂行，反乎魯。孔子年四十二，魯昭公卒，……定公立五年，夏，季平子卒，桓子嗣立……桓子嬖臣曰仲梁懷，與楊虎有隙，楊虎欲逐懷，公山不狃止之。其秋，懷益驕，陽虎執懷，桓子怒，陽虎因囚桓子，與盟而醳之。陽虎由此益輕季氏，季氏亦僭於公室，陪臣執國政，是以魯自大夫以下，皆僭離於正道，故孔子不仕，……弟子彌衆。……定公九年，……孔子年五十，公山不狃以費畔，季氏使人召孔子，孔子循道彌久，溫溫無所試，莫能已用，曰：「蓋周文武起豐鎬而王，今費雖小，儻庶幾乎！」欲往，子路不悅，止孔子，孔子曰：「夫召我，豈徒哉？如用我，其爲東周乎！」然亦卒不行。其後定公以孔子爲中都宰，一年四方皆則之；由中都宰爲司空，由司空爲大司寇，定公十年春，及齊平，夏，齊大夫黎鉏言：「……魯用孔丘，其勢危齊。」乃使使告魯爲好會，會於夾谷，……孔子……以會遇之禮相見，……景公懼而動知義不若，歸。……定

公十四年孔子年五十六，由大司寇行攝相事，……於是誅魯大夫亂政者少正卯，與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈，男女行者別於塗，塗不拾遺，四方客至乎邑者，不求有司，皆予之以歸。齊人聞而懼，……於是，……陳女樂文馬於魯城南高門外，季桓子……乃語魯君爲周道游，……桓子卒受齊女樂，三日不聽政，……孔子……遂適衞，……衞人……致粟六萬，居頃之，或譖孔子於衞靈公，……孔子恐獲罪焉，居十月去衞，將適陳，過匡，……匡人聞之以爲魯之陽虎，……於是遂……拘孔子，益急，弟子懼！孔子曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」孔子使從者爲甯武子臣於衞，然後得去，去卽過蒲，月餘反乎衞，……靈公夫人有南子者，使人謂孔子：「……寡小君願見，」孔子辭謝不得已而見之，……孔子曰：「吾鄉爲弗見，見之禮答焉，」子路不悅，孔子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之！」居衞月餘，靈公與夫人同車，……孔子曰：「吾未見好德如好色者也！」於是醜之，去衞過曹；……去曹適宋，與弟子習禮大樹下，宋司馬桓魋欲殺孔

子，拔其樹，孔子去，弟子曰：「可以速矣！」孔子曰：「天生德於余，桓魋其如予何？」孔子適鄭，與弟子相失，……獨立郭東門，鄭人或謂子貢曰：「東門有人，……纍纍若喪家之狗！」子貢以實告，……孔子欣然笑曰：……「然哉然哉！」孔子遂至陳，……歲餘吳王夫差伐陳，……趙鞅伐朝歌，楚圍蔡，蔡遷於吳，吳敗越王勾踐會稽。……孔子居陳三歲，會晉楚爭彊，更伐陳，及吳侵陳，陳嘗被寇，孔子曰：「歸與歸與！吾黨之小子，狂簡進取不忘其初！」於是孔子去陳過蒲，會公叔氏以蒲畔，蒲人止孔子，……曰：「苟無適衞，吾出子！」與之盟，……孔子遂適衞。……靈公老，怠於政，不用孔子，孔子喟然嘆曰：「苟有用我者，朞月而已；三年有成！」孔子行，佛肸爲中牟宰，趙簡子攻范中行伐中牟，佛肸畔，使人召孔子，孔子欲往，子路曰：「由聞諸夫子：其身親爲不善者，君子不入也。今佛肸親以中牟畔，子欲往，如之何？」孔子曰：「有是言也！不曰堅乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不淄；我豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」孔子擊磬，有荷蕢而過門者曰：「有心哉！擊磬乎！硜硜乎！莫己知也夫而已矣！」孔子學鼓琴師襄子。……孔子既不

得用於衛，將西見趙簡子；至於河，……而嘆曰：「……丘之不濟此，命也夫！」……乃還，息乎陬鄉。……而反乎衛，……復如陳。夏，衛靈公卒，立孫輒，是爲衛出公。六月，趙鞅內太子蒯聵於戚，……冬，蔡遷於州來。是歲，魯哀公三年，而孔子年六十矣。齊助衛圍戚。……秋，……桓子卒，康子代立，……欲召仲尼。……明年，孔子自陳遷於蔡，蔡昭公將如吳，吳召之也。……公孫翩射殺昭公，楚侵蔡。……明年，孔子自蔡如葉，……葉公問孔子於子路，子路不對。孔子聞之曰：「由，爾何不對曰：其爲人也，學道不倦，誨人不厭，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」去葉，反於蔡，長沮桀溺耦而耕，孔子以爲隱者，使子路問津焉，……桀溺謂子路曰：「……悠悠者天下皆是也！而誰以易之？且與其從辟人之士，豈若從辟世之士哉？」……子路以告孔子，孔子憮然曰：「鳥獸不可與同羣，天下有道，丘不與易也！」他日，子路行，遇荷蓧丈人曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？」……子路以告，孔子曰：「隱者也！」……

孔子遷於蔡三歲，吳伐陳，楚救陳，軍於城父，聞孔子在陳蔡之間，楚使人聘孔子，孔子

孔子講將往拜禮，陳蔡大夫……於是乃相與發徒役，圍孔子於野，不得行，絕糧……孔子講誦弦歌不衰……孔子知弟子有慍心，乃召……而問曰：「……吾道非耶？吾何爲於此？」顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病？不容然後見君子！夫道之不修，是吾醜也；夫道既已大修，而不用，是有國者之醜；不容何病？不容然後見君子！」孔子欣然而笑……於是使子貢至楚，楚昭王興師迎孔子，然後得免。昭王將以書社七百里封孔子，楚令尹子西曰：「……非楚之福也！」昭王乃止。其秋……楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追也！已而已而！今之從政者殆而！」……於是孔子自楚反乎衛，是歲也孔子年六十三，……其明年，吳與魯會繒，徵百牢，太宰嚭召季康子，康子使子貢往，然後得已。……是時衛君輒父不得立在外，諸侯數以爲讓，而孔子弟子多仕於衛，衛君欲得孔子爲政，子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」孔子曰，「必也正名乎」子路曰，「有是哉子之迂也！何其正也？」孔子曰：「野哉由也！夫名不正則言不順，言不順則事不成，事不

成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足矣！夫君子爲之必可名，言之必可行，君子於其言，無所苟而已矣！」其明年，冉有爲季氏將師與齊戰於郎克之。……而衛孔文子將攻太叔，問策於仲尼，仲尼辭不知，退而命載而行，……文子固止，會季康子逐公華公賓公林，以幣迎孔子，孔子歸魯。孔子之去魯凡十四歲，而反乎魯，……然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕。孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺，追跡三代之禮，序書傳，……故書傳禮記自孔氏。……禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，……孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人，……頗受業者甚衆。……及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」……子曰：「弗乎弗乎！君子病沒世而名不稱焉！吾道不行矣！吾何以自見於後世哉？」乃因史記作春秋，……約其文辭而指博，故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰子；踐土之會實召周天子，而春秋諱之曰天王狩於河陽！推此以繩當世，……春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉！……孔子曰：「後世知丘者以春秋，而罪丘者亦以春秋。」……孔子病，子貢請見，……

謂子貢曰：「天下無道久矣，莫能宗予！」……孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。」

吾今節錄此篇大傳，獨不少厭何哉？蓋以爲：除知孔子本人之在當時所處之世，及其所爲人外；他如老子墨子旣皆無詳確之生時日月，亦可藉此以想見其環境；（注意闕於當時社會之景象者吾擬盡錄之又按老墨二子之爲人亦可於此傳中以想見之老子有如諸隱者墨子頗類孔子此以其俱爲實行家而言如以文武二方觀孔墨二人則孔用文而墨任武要者與老子相反而同立於一邊者）老子雖年長於孔子，而所處時代相去猶未遠也；墨子旣稍後於孔子，而所處時代自更甚焉；老子墨子之生時，雖經自來學者考據，然各執一說，莫衷一是，此蓋由於年湮代遠，又乏傳載，在漢之司馬遷，猶不一厥說；況數千年後之吾人，何由考定？旣未便爲不的確之說，（或謂研究哲學以時代最重要時代重要固是也如無確據而各亂說與其亂說不如無愈）所以更借重於此篇。至後講各家時。關於此點，亦可從略。

孔子哲學上部(概論)

目錄說明　孔子不論對於解決任何事物，皆有其次序之方法，故先敘其一種有規則的立論。從而略舉數例而分述之卽1.由近而遠因親爲人，2.由小而大因家爲國，3.上行下法正己化人。……學者既知其概，於是始可提要以言，遂將其所有之「人」與「道」强分而爲三：故次述其如所謂五常的人道觀念；人道觀念述畢，故次述其如所謂五倫的人倫觀念；人倫觀念述畢，故次述其各種人格之標準，此如荀子所謂「五儀」者。其所謂「理想之道」爲何種之「道」，其所「理想之人」爲何種之「人」，「既如上述矣，則其果然依此方針實行？抑屬空談而已？更當一知焉。故次述其貫「言行相應內外如一」，而其尙「調和折衷」，亦可見於此中焉。彼既重躬行實踐，於是遂有一大問題發生：「如不得良善之結果何？」孔子遂提出其「命」字，故次述其命之眞意義。既有其消極方面安慰方面的「命」，遂出其積極方面獎勵方面的「名」，

故次述其根本觀念之名「命」與「名」乃孔子或儒家之歸宿所在。孔子之眞面目既出，則吾所述之書，亦可告終於是矣。惟吾又恐上述或有所未及，及之亦恐不免有所未詳，故於此篇末再補錄孔子之生活，孔子之態度，孔子之志願三節，以供學者備看，本部述法大抵如斯。

一種有規則的立論　儒家孔子對於研究凡宇宙間一切問題，固自有次第；而對於解決其中之人生一切問題，更有其次第；如大學所謂『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』反而言之：『其本亂而末治者否矣。』其對於研究凡宇宙間一切問題，固可作如是觀；而對於解決其中之人生一切問題，更當作如是觀。蓋如世人每多喜談天講物，以孔子觀之，則以爲人之爲人而不知，則侈談玄理，好高騖遠，究竟有何所裨？如欲究物，亦當先知其所以爲人之道而後可。梁任公亦嘗言曰：吾儕若離卻人之立脚點以高談宇宙原理，物質公例，則何所不可？顧儒家所確信者，以爲：「人能弘道，非道弘人」，故天之道，地之道等等，悉以置諸第二位；惟以「人之所以道」爲第

一位。又曰「研究人之所以為人者為其範圍」質言之：則儒家舍人生哲學外無學問，舍人格主義外無人生哲學也。」此如使孔子聞之，亦將嘆曰：為此言者其知道乎！明乎此根本要義，始可與討論孔子之人生各種見解。換言之：孔子對於解決人生一切問題，率從根本上著想以凡宇宙間之一切問題論：則以其中之人生一切問題為最重要；以人生一切問題論：則亦可舉數例以明之：如欲愛人，則必先以孝親為之本；如欲治國，則必先以齊家為之本；如欲化人，則必先以脩身為之本……『欲木之茂者，必固其根本；欲流之遠者，必濬其泉源。』豈謂是耶！請先將頃所舉諸例，分述之於左：

1. 由近而遠因親為人　孔子對於人類，首重孝親，蓋孝為諸德之本，親為及人之先。故有言曰：

君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。（八）

弟子，入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁。（一）

有子更曰：

其爲人也孝悌，而好犯上者鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也；君子務本，本立而道生，孝悌也者，其爲仁之本與（同上）

因不失其親，亦可宗也。（同上）

論語有皇侃義疏之引王弼注云：『自然親愛爲孝，推愛及物爲仁』又莊子在宥曰：『親而不可不廣者仁也』而孝經更明言：『聖人因嚴以敎敬，因親以敎愛，……其所因者本也』此蓋因其自然而利用之，謂其以孝爲行仁之起基，以仁爲行孝之極鵠，可也。

而子夏亦曰：

事父母能竭其力，事君能致其忠，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。（同上）

跡其所以重親，或不出乎父母生我，其恩罔極；雖欲愛人，猶宜次之。故曰：『無內人之疏，而外人之親；……內人之疏，而外人之親，不亦反（反舊作遠王念孫曰「遠當爲反」又引韓詩外傳爲證按王說是也今據）

正以改乎？』（荀子法行篇述為曾子之言）『故不愛其親，而愛他人者，謂之悖德；不敬其親，而敬他人者。謂之悖禮。』（孝經述為孔子之言）然或為是而恐其將見有害人以利其親之事發生此情在彼宗，則絕對否認之，而極端深信：『愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人』（同上）試問何故然耶？孟子有言：『殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄』故彼宗以為：在家能孝，於國必忠，奉親至順，待人必厚……

嘗竊取論語所載：『或曰「以德報怨，（老子亦有此言未悉是指之否）何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」』（十四）推而喻之，觀此種口氣，非特於報德報怨，當有所別；而其愛親愛人之行，差等，當亦如此。設今有墨者問曰：「以先為人何如？」孔子亦將改正之曰：「何以為親？親以後為人，以先為親。」（此說是否有當皆非所計及學者如以戲談目之固無不可如以傅會穿鑿加之則莫敢承）因親及人，彼認為順：若墨者之說，彼必非之為反。而孟子尤明言之曰：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親；親親而仁民，仁民而愛物。

仁者以其所愛及其所不愛。又曰『人皆有所不忍達之於其所忍仁也』

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼……

此如中庸所述：

君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。

則其重親，亦得謂爲欲先鞏固其——爲人致遠（因親及人因近及遠）根本，然後推而廣之。（孔子往往如是）請試喻之：若墨所說，儒將非之；譬猶木然：根既不深，枝何由茂？若根既固，則枝自盛！儒者自謂知養其根者也，而譏墨者第知欲茂其枝者也，終之知養其根者，雖不欲其枝之茂，而枝自與根俱長矣；第知欲茂其枝者，雖亦欲其根之固，而根自與枝俱萎矣；一則因一得二，一則二不得一。此喻究作何解也？夫親本當厚，人猶其次之；而今墨者既云「愛無差等，」或先人後親，則是反薄其所當厚，其所當厚者既薄之矣，又欲待人如其所薄，是非既薄於親，又薄於人乎？若彼儒者，欲使人人各孝其親，然後本其所以待親者以愛人；人人既愛矣，然後推其所以待人者以澤物；是不啻孝親，且以愛人；又不啻愛人，且以澤物；是既厚於親，又厚於人者矣。前者如孟子所謂：「其所厚

者薄，無所不薄也』大學亦曰『其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也』後者卽上所引之『以其所愛及其所不愛』者荀子於是乎言曰『故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也是儒墨之分也』（禮論）其見解蓋如此（而其所貴乎恕者於此實大有關係而墨者則從他方面觀之詳於該部茲可少敘）所以於親歿爲重視，孝事其生猶未足，必繼之以守喪致祭而後盡孔子言曰：

生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮（二）（又第二十篇有『所重民食喪祭』之語）

踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。（中庸）

荀子亦曰：

卜筮視日，齋戒脩涂，（王念孫讀爲除）几筵饋薦告祝，如或饗之；物取而皆祭之，如或嘗之；毋利舉爵，主人有尊，如或觴之；賓出主人拜送，反易服卽位而哭，如或去之；哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀（楊注類也）乎無形影，然而成文（禮論）

又因欲便於一般人計，而定爲三年之喪。喪何以必至三年？殆爲子生始免於父

母之懷。何故三年即止？蓋「示民有終也。」按易稱「古……者……喪期無數，」而堯典載「堯崩，百姓如喪考妣，三載，四海遏密八音，」此如可靠，則三年之喪在前之時或已然矣(？)

論語載有孔子與宰我於喪之問答，今錄之於左：

宰我問：「三年之喪，期已（猶太也）久矣！君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩；舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣！」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也；今女安則爲之！」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎？」（十七）論語又載「子食於有喪者之側，未嘗飽也，子於是日哭則不歌，」此亦可以想見其爲人矣。

此喪所以必至三年也！

孝經喪親章之（姑據）曰：

孝子之喪親也，哭不偯，禮無容，言不文，……（中與上引論語之言相同故略）此哀戚之情也。三日而

食，教民無以死傷生，毀不滅性，子游曰喪致乎「哀而止」……喪不過三年，示民有終也。

此喪所以三年即止也！

曾子亦嘗述其語曰：

吾聞諸夫子人未有自致者也，必也親喪乎！(十九)孟子亦曰親喪固所自盡也」又孝經稱孔子之言曰「生事愛敬死事哀慼生民之本盡矣孝子之事親終矣」

上來所言，有何作用？曾子言曰：

慎終追遠，民德歸厚矣(二)

而荀子尤詳言之，其禮論篇曰：

禮者，謹於治生死者也，生人之始也，死人之終也，終始俱善，人道畢矣，故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也，夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其無知也！是姦人之道，而倍叛之心也！君子以倍叛之心接臧穀猶且羞之；而況以事其所隆親乎？……按禮記亦曰「喪祭之禮廢則臣子之恩薄而倍死忘生之禮衆矣」凡生乎天地之間者，有

血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也至死無窮……

故曰：祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣！禮節文貌之盛矣！苟非聖人，莫之能知也，聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗，其在君子，以爲人道也；其在百姓，以爲鬼事也

敦風厚俗，多情善感，此其所以爲喪祭也與！梁漱溟亦云『祭禮之所以重無非永人念舊之情』若謂其帶有迷信或宗教之意味，則未足謂之已得其要領也。梁漱溟謂之「似宗教非宗教」固然如其以之爲宗教則未免失之又朱謙之因已信仰大神須要宗教遂以神爲孔子之根本觀念甚至舉一切皆歸入於神之中以予觀於孔子其言未免太甚孔子不云乎：

敬鬼神而遠之。(六)又『季路問事鬼神子曰未能事人焉能事鬼曰敢問死曰未知生焉知死』

又何以云：

子不語：怪力，亂神。(七)

且何以自謂：

索隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。（中庸）

卽於祭，彼亦已明言曰：

祭如在，祭神如神在。（三）

吾不與祭，如不祭。（同上）

章太炎曰：「持世之聖，必不以變怪眩人。所以者何？神變之事，妖人與有，雖能暫鎭一時，他日必因以起亂。……」但此一說，如專就孔子言，固無所不可；如再就墨子或孔墨合觀，則其說之爲未必然，又豈俟論？尙有范縝與章太炎之詳說，大氏謂：孔子實破壞鬼神之說，如祭之類，乃所以達孝心，勵澆薄之意也。請看墨子一部中。

然則爲此不爲彼，固無可疑者！此等問題，如或誤認，所關非細，故一及之。（俟後詳說）

2 由小而大因家爲國　「因近及遠，先親後人」一節，業已講畢。然彼似尙有與此同理之：「由小而大（以大小二字作代名詞）因家爲國」之意見。蓋自世間組織方面言之，個人也，家族也，非較小乎？國也，天下也，非較大乎？大學有之曰：

古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先脩其身，欲脩其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物。

物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

如大學一段，前者蓋云：欲至大，須自小始，後者則謂小既得，而大方可及——以國家與身心而論，身心爲第一步，國家爲第二步，第一步既得，第二步自成；若再析之，前者家先而國後，後者先心而後身。大學一書，盡皆說明此理者也。

孟子亦曰：

人有恆言，皆曰天下國家：天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

周敦頤通書亦曰：『治天下觀於家，治家觀於身』——今自「身」以前，欲使爲歸類起見，俟後詳焉，其亦可乎。其在中庸有曰：

君子之道，造端乎夫婦……

又引詩而言曰：

妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且耽，宜爾室家，樂爾妻帑。

夫何故？大學曰：

所謂治國，必先齊其家者：其家不可教，而能教人者無之。故君子不出家，而成教於國。……

又連引三詩而申其義曰：

……宜爾室家，而後可以教國人。

……宜兄宜弟，而後可以教國人。

……其爲父子兄弟足法，而後民法之也，此謂治國，在齊其家。詩亦有之「刑于寡妻至于兄弟以御於家邦」

又於易曰：

……父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正；正家而天下定矣

然則彼之注重家族制度，非無因也。蓋彼深信有整齊之家族，然後有望夫國之治，若天下之平也。換言之：欲用所以治家者以治國，而使天下爲家族化——先以家族爲根基，然後推而廣之於天下。至如所謂：『以天下爲一家，以中國爲一人』——也。而孝經所謂『君子之事親孝故忠可移於君事兄悌故順可移於長居家理故治可移於官』又如文中子所云『孝立而忠遂矣』亦皆是理也

上來所引，雖非出自較可靠之本書如論語然，然用種種方法以考察之，似乎無可懷疑；且其較可靠之本書，於此等言論，亦有可以見出者；不過無有如此其詳且整耳？雖然，以較可靠之論語，其間尚未可盡信；何況此類他書？且也此類他書，其眞其僞，尙有疑問，至於其他更不必論。但吾深信：其中定有數分可據以見之處；然吾終亦以爲未便轉引，第以欲講孔子之人生思想，當先由此路入，故將此節，姑附於此，用以備數而已。

吾上既備引諸書，諸書之確否，亦當一言：大氏孔子之學說，以論語爲是，而易傳

或亦如之；次爲大中大中雖不能無疑，而在禮記一書中，固較爲可信者，而孝經等，尤其次之；他若孟子之言論，每多引申孔子之意旨，亦有足與孔子所言互相發明者；至如荀子，雖亦有之，顧較少云——平心而論：大氐孟子之於仁義方面，荀子之於禮樂方面，各有專精，咸屬眞傳；合仁義與禮樂兩方面，幾可成一孔子之道；合孟子與荀子二人，幾可成一孔子其人——要二大儒去古未遠，言多有據，非後儒比，若以上舉諸書爲儒家言，豈僅可以無大過？而捨此，亦莫由知其所以爲儒家。

8. 上行下法　正己化人　孔子又非獨有「由小而大，因家爲國」之論調也，尚有「上行下法」荀子曰「上者下之儀也」若「正己化人」之主張，自天子以至於庶人，皆當以此爲務；尤其當道者，最不容忽。蓋其深信此種感化，最有效力，如其言曰：

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情……（十三）

上好禮，則民易使也。（十四）

大學亦曰『上老老而民興孝上長長而民興弟上恤孤而民不倍……』又曰『未有上好仁而下不好義者也……』

又對季康子之言曰：

臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。(二)

……子欲善而民善矣君子之德風小人之德草草上之風必偃(十二)

苟子之不欲，雖賞之不竊。同上

因曰：

舉直錯諸枉，能使枉者直。(十三)　孟子有曰『枉己者未有能直人者也』

故君子以人治人(中庸)

又極言其化行之易曰：

一日克己復禮，天下歸仁焉。(十二)

大學亦云『一家仁一國興仁一家讓一國興讓……堯舜率天下以仁而民從之……』

詩亦有之『爾之遠矣民胥然矣，爾之教矣民胥傚矣』唯然故當

……修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓……（十四）

於中庸曰『是故君子動而世為天下道行而世為天下法言而世為天下則……』又曰『……見而民莫不敬言而民莫不信行而民莫不悅……』又曰『是故君子篤恭而天下平』孟子亦曰『君子之守脩其身而天下平』

故因季康子之問政，而出「政」字之眞意義曰：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（十二）

孟子亦曰『君仁莫不仁君義莫不義君正莫不正一正君而國定矣』

「政」既是「正」，乃將「正」與「不正」判而論之曰：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從（十三）

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（同上）

孟子曰『有大人者正己而物正者也』又曰『身不行道不行於妻子使人不以道不能行於妻子』

按繁露亦有見及於此，如其言曰：『父不父則子不子，君不君則臣不臣』再如傳謂：

「春秋以治討亂，不以亂討亂」再淺言之：譬如以匪治匪，以賊治賊，天下將益不堪設想矣；反是，如以正化不正，以是化不是，則天下自不難太平矣

然自此以前，似多對諸爲政者而言；故孔子又再論及普通之人，如或謂孔子曰：

子奚不爲政？

孔子答曰：

書云：孝乎！惟孝友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政？(二)

足見下民雖未嘗爲政，實亦如爲政；非直在上之人所當然，即在下之人，亦所當然。在國有國政，在家有家政，而在一自身，亦有一自身之政，更可見於此矣。

又有其言曰：

主忠信，無友不如己者……(三)

此當連上一句讀，言己果能先主忠信，則未見有友不如己之主忠信者；至若舊說，多皆非是，苟如所云：夫無友不如己者，是當友優於己者。吾欲友優於己者，人亦欲友優於

己者，則吾既不肯友不如己之人，人亦不肯友不如己之吾也明矣？誠如是也將恐終身不得一友，舉世不見一友。故子張亦云：「我之大賢與！於人何所不容？我之不賢與！人將拒我，如之何其拒人也？」此語原爲子張對子夏之門人，而駁子夏所說交友之道。但亦未必然，惟以吾今引之，則似對症。蓋彼二人所言皆是，而子張之根本錯誤，在於未能了解子夏以善惡而論：如可以者則可交之；不然，則得拒之；並未嘗言及必友其能上於己者。而子張所駁，皆由於拒不如己者一點而出發。姑置此事，中庸有述孔子之言曰：「所求乎朋友先施之，未能也。」此亦足與此處所勸人之主忠信，則無友不如己者，互相發明。恐人未明，故備論之。

因此，故曰：

德不孤，必有鄰。(四)

孔子另一方面又告人云：

里仁爲美；擇不處仁，焉得智？(同上)

其主張「上行下法」若「正己化人」蓋如此要而言之：百般萬事，千言萬語，莫非在：『本諸身』（中庸）

此項已稍告一段落，然當插入數語於此。吾因在此中既言其「正身，」因欲深究其「正」字，「正」字之在於孔子，蓋非常重要！故除上所言外，他如所謂：

吾自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所。（九）

此孔子之「正樂」也，尚有復重大於此者，子路問曰：

衞君待子而爲政，子將奚先？

孔子曰：

必也正名乎！

子路曰：

有是哉！子之迂也！奚其正？

孔子曰：

野哉由也君子於其所不知，蓋闕如也！名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足，故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣(十三)

夫「名」之急於「正」也，有如此夫！而「無所苟」三字，尤當留意。

又如論語第七所載：

陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：「知禮」孔子退，揖巫馬期而進之曰：「……君取於吳爲同姓，謂之吳孟子，君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

亦可與此並看。

其重人倫，與此蓋有密切之關係。蓋人而無倫，猶何上下之分，長幼之別，一切混亂，亦將俱出於是矣。

按先秦諸子，多有正名之論調，驟觀之，似乎無所異同，深察之，則其所相同之中，

亦有相異焉。如後來別墨及惠施公孫龍諸人，（惟法家似未在此內）之辯名實者，其焦點似皆在智識或論理上；而孔子之正名分，則從道德或倫理上以立言；如墨者所欲討論，多屬眞僞，是非，……其所以然，……等類問題；儒者所欲討論，多屬正邪，善惡，……應當如此，……等類問題；（儒家重視行爲）亦卽其證也。其正名分之用意，在使人人顧名思義，於易有云：『開而當名，辨物正言。』左氏傳曰：『夫名以制義。』呂覽審應云：『取其實以責其名。』以故孟子言曰：『孔子作春秋而亂臣賊子懼。』莊子曰：『春秋以道名分。』司馬遷曰：『春秋辨是非，……春秋以道義，撥亂世反之正，莫近於春秋。』要之：正名者，所以求其實也。

他如論語十六所載之：

邦君之妻，君稱之曰夫人，夫人自稱曰小童，邦人稱之曰君夫人，稱諸異邦曰寡小君，異邦人稱之亦曰君夫人。

似此種種名稱，所以尤多見於儒家書中者，須知彼係倫理學說；如既知其爲倫理學

說，則於其造出種種名稱宜也。如猶未明，則繁露深察名號中亦有一段之言曰：『治天下之端在審辨大，辨大之端在深察名號。名者，大理之首章也。錄其首章之意以窺其中之事，則是非可知，順逆自著。……是非之正，取之順逆；順逆之正，取之名號。……故號為天子者，宜視天如父，事天以孝道也；號為諸侯者，宜謹視所候奉之天子也；號為大夫者，宜厚其忠信，敦其禮義，使善大於匹夫之義，足以化也；士者，事也；民者，瞑也；士不及化，可使守事從上而已。』則其於各種人倫之所以命名，其有意義之存於中，當亦如深察名號所云也。試略言之：如造「母」「子」之名，在使名為「母」者，以「母」道對「子」；名為「子」者，以「子」道對「母」；如造「父」「女」之名，在使名為「女」者，以「女」道對「父」；名為「父」者，以「父」道對「女」……所有名稱，均此類推。若在禽獸，既無「母」「子」「父」「女」……之名，亦無「母」「子」「父」「女」……之道，故雖「母」「子」「父」「女」……一無所分也。此人之所以異於禽獸也，亦儒家之所以多造出種種名稱於人與人之間也。章太炎謂『此土聖哲所立義諦率是隨順故言罕嘗自造名字（老莊多有自造名字孔氏則少）』吾按如關於人倫人道之名

最多造出自孔氏換言之從來所有關於人倫各種之稱名莫非來自儒家至關於天道物理者茲姑勿論

上段——對子路——所言，乃「正名」；此段所言，似「定名」；正者正所已失，定者定所未有，未有則補定之，已失則更正之。彼觀其意，將不止此。「正身，」「正樂，」「正名，」而已也；卽凡此外一切，亦欲得而盡正之；如既得而盡正之，將見無人不得其宜，無物不得其所。「正」之見重，當不出此。故孟子謂：

孔子曰：惡似而非者：惡莠恐其亂苗也，惡佞恐其亂義也，惡利口恐其亂信也，惡鄭聲恐其亂樂也，惡紫恐其亂朱也，惡鄉原恐其亂德也。

君子反經而已矣。經正則庶民興，庶民興，斯無邪慝矣。

「正」之一字，何等重大！觀於此，自可知。插入數語，如此而已。

自此以前云云，流雖衆多，其源則一。唯如上述，故儒家對「人」方面，則有差等；而最重親人，如孟子所謂：『親親而仁民，仁民而愛物』。治「世」方面，則有等級，而尤先家族；如大學所謂：『家齊而後國治，國治而後天下平』。前者吾得名之爲：本親

主義，（本親者本之於親以親爲本也下句均此）後者吾得名之爲本家主義合此二者而言，則如堯典所謂：「克明峻德以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦」故其政治，極尚賢人——所謂「賢人政治」其在中庸更明言曰：『其人存則其政舉，其人亡則其政息，……故爲政在人……』又曰：『待其人而後行』因又奉古聖賢人如所謂堯，舜，禹，湯，文，武，周公……之徒爲法（而此輩人皆倫理政治合爲一身者）若論其爲政之道，要不出乎「禮治，」或「德治，」或「孝治，」或「仁治；」而「仁治」亦卽以人而治，而非治之以法也蓋彼宗極言：『有治人，無治法』然此非本問題所能多及，惟有至此而止吾且舉一語，略結上文，卽其所謂：

仁者人也，親親爲大；（孟子亦曰『仁之實事親是也』）義者，宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。（中庸）

又孟子曰：

事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大；……孰不爲事？事親，事之本也；孰不爲

守？守身，守之本也。。。

總而言之：孔子不論對於何種，皆有次序階級。……——似立一種有次序……有階級……之定律及其推論。吾今特先爲此遊談，在使學者既知其槪，而後再提要以言。

孔子哲學中部(主要)

關於人道各種觀念　爲孔子思想之中心，卽世所謂倫常。至「五倫」「五常」云云，（五常之語始自漢人董仲舒）雖爲儒家之術語，然孔子殆未之詳說而備舉之，要不失其意焉！故如爲便利計，固無妨用以爲稱；但其所謂「倫」奚止於「五」？（且如是云）而所謂「常」更奚止於「五」？在孔子平日，不過舉其大要而已；若此固限，似非其旨。故吾以爲與其謂爲「五倫」「五常」也，甯取所謂「人倫」「人道」二語以易之，較爲得耳！（但此界說仍屬不明，因說文云「倫一曰道也」然既無更適當之術語姑以人倫人道當之亦無大不可）請先講其所謂人道——爲人之道——一部，再及其所謂人倫一部。

關於此所謂「人道」之類者，自來學者爲之解釋者多矣；然多臆說，言人人殊，於是說者愈多愈詳，其義益紛益昏，此直可謂之各人之意，似未可加爲古人之語。人既如此，吾豈不然？以故惟有將其所言，一一揭出，加以梳直，亦可證後人偏臆之非而見

古人之大意乎！又最當知者：以吾觀之，孔子對於諸德所有一切解答，多者屬諸形容，或譬喻，或論其價值，或舉其重要，鮮有可援以爲某「概念」(Concept)之定義(Definition)者。又往往因其人而隨告之，或因其事而便答之，將以切其實行焉，致異之因，殆卽此與。然既爲彼所欲言者，亦可見其在某一概念中之較爲重要者矣。故其本身所出一語，猶愈於後人之百解千釋者。請先備載其言而後下以愚見。

例如「仁」然其答諸弟子之問也，皆甚籠統，又各不同，於樊遲之問，則曰：

仁者先難而後獲，可謂仁矣。(六)

此與彼所解「崇德」爲「先事後得」，其意義相　。後來樊遲又問，孔子又答曰：

愛人。(十三)荀子亦曰「仁者愛人」，孟子亦曰「惻隱之心仁也」，易亦曰「安土敦乎仁故能愛」

樊遲又有第三次之問，孔子又有第三次之答，凡此所謂又問又答第三次問第三次答，特爲趣於講說計，無妨設言如此，學者毋誤爲實事。其他均倣此曰：

居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。(同上)謝無量曰「而忠以待人，雖仁不啻矣」，此解欠妥

以樊遲一人，於「仁」一字之三問，而孔子所答各自不同。非獨此處然也，於司馬牛之問則又曰：

仁者其言也訒。

以「其言也訒」之小事，而當「仁者」之大道，故司馬牛遂不能無疑問曰：「其言也訒，斯謂之仁矣乎？」而孔子則曰：「爲之難，言之得無訒乎？」（十二）其於子張之問，則又言曰：

能行五者於天下爲仁矣：……恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。（十七）

於仲弓之問則又曰：

出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。（十二）

於顏淵之問則又曰：

克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？

顏淵曰：「請問其目？」孔子曰：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。(同上)

孔子所答諸弟子問「仁」之意義，大概如此。必欲聞其詳，亦可將其平日所論，再爲一敍焉。然則仁者其爲人如何？宰我遂設問曰：

仁者雖告之曰井有仁焉，其從之也？

孔子曰：

何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。(六)

又有言曰：

惟仁者，能好人，能惡人。(四)

不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。(同上)

仁者必有勇，勇者不必有仁。(十四)

剛，毅，木，訥，近仁。(十三)

又曰：人之過也各於其黨，觀過斯知仁矣。（四）

夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（六）

然則爲仁當如之何？子貢遂有是問焉。孔子曰：

工欲善其事，必先利其器；居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。（十五）

又其言曰：

君子無終食之間違仁：造次必於是，顚沛必於是。（四）

當仁不讓於師。（十五）

志士仁人：無求生以害仁，有殺身以成仁。（同上）

然則何必爲仁？孔子曰：

苟志於仁矣，無惡也。（四）

君子去仁，惡乎成名？（同上）

然則人之於仁，難乎易也？曰：謂難亦甚難，謂易亦甚易，有志爲之，則難亦易；無心於此，雖易亦難。換言之，則行或易，惟至實難。

如孟武伯所問由求赤諸人仁乎？孔子一答之曰：「不知其仁也！」又子張所問子文文子陳仁矣乎？孔子亦答之曰：「忠矣！淸矣！未知焉得仁？」然此不足道也；卽其所稱「庶幾」「賢哉」之顏回，旣「好學，不遷怒，不貳過」又能「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之」；亦不過言：「其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（以上並看中庸論語易緯等書）他如所謂：

如有王者，必世而後仁。（十三）

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（十四）

且嘗自謂：「若聖與仁，則吾豈敢？」卽此一言，已足見爲仁之非易矣。然彼忽又下之言：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（七）又第七云「伯夷叔齊求仁而得仁」第二十亦曰「欲仁而得仁」又中庸稱其語曰：「道

不遠人，人之爲道而遠人」惟如此處所云，始似一無所難者！

恕難恕易究竟如何？吾人最當熟察者此也。所謂「必世而後仁」者，指廣化斯世，換言之卽人道化天下之仁也。儒家唯一目的在乎成一仁的社會 所謂「我欲仁斯仁至」者，指己身行之，一人之仁也。個人行仁，當無甚難；天下仁化，不易亦可知矣。

孔子竟又嘆曰：

我未見好仁者，惡不仁者：二語二意不可連讀 好仁者無以尙之；惡不仁者其爲仁矣；不使不仁者加乎其身，有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者！蓋有之矣，我未之見也。(四)

此與中庸所述其言曰：「人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也。」同一氣出。再則曰：

民之於仁也，甚於水火：水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。(十五)

馬融解曰：「水火及仁，故民所仰而生者，仁最爲甚。」王弼則云：「民之遠於仁甚於

水火。見有蹈水火者矣；未嘗見蹈仁者也。」按二說各異，莫識孰然；然以全書語氣句法觀之，當以王說較是，而馬說無取焉。

綜上以觀，則如所謂：

……脩身以道，脩道以仁，仁者人也（中庸）

孟子乃接孔子而言曰：

仁者，人也。合而言之，道也。

荀子又繼孟子而言曰：

道，仁之隆也。……非天之道，非地之道，人之所以道也。

其在於易，亦有之曰：

立人之道，曰仁與義。按此卽其在他處所謂「有人道焉」者。禮記喪服四制曰「仁義禮智人道具矣」

仁之眞旨，其在斯乎！

如右分述，雖較分明，全無意義；茲當再觀其會通，以求其究竟。孔子上來所言，雖

未足奉以爲準，吾知視諸不先周察，輒自武斷者，或有出乎其上也！而今所用手續之可得而言者：爲先觀察其周圍，而後推定其內容，因其廣博無垠，而使之縮小有限；則其眞旨或幾乎可覩矣！就上觀之：所謂「仁」者：爲人何等毅；對人何等惠愛！動止何等恭敬！相與何等忠信！所得何等稱實！所行何等寬大！存心何等恕良；束身何等盡禮！其所好惡，何等持平！其處約樂，何等不變！其遇有無，何等按道！其所立志，何等重人！於其爲道，何等爭先！又何等死守！視道又何等貴重！……隨時而施，因事而發，隨地而殊，因人而異，無所不可，無所不宜。再就上所略舉而括爲二：則其所存於中者，既極合理；所行於外者，又必中道；如有其心而不能實行，亦未可謂之仁；如爲一己而不能及物，（人當然在內梁任公亦謂「彼我通斯爲仁故仁之字從二人」）亦未可謂之仁。人已相關，內外相副，所謂完人，亦不外是。於是吾得而言之曰：蓋「人」之有「仁」，方名稱其實（非如是云無以盡之）仁是人道，爲人類之高尚生活。當然生活，特有生活。不爲人則已；如欲爲人，則不可離此。不然，所謂禽獸，與人何別？

今之解釋孔子所謂仁者，頗不乏人。蔡孑民以爲：「仁」卽『統攝諸德，完成人格之名。』胡適之亦謂『仁就是理想的人道盡人道卽是仁。』言其大略，舉其大要，固不出乎此也；然梁漱溟嫌其籠統空蕩之說法，仍舊莫明其妙！遂自以『敏銳的直覺』解之，並引孔子反責宰我嫌三年之喪太久，所謂：「於汝安乎？」宰我曰：「安！」孔子遂曰：「汝安則爲之！」又從而嘆曰：「予之不仁也！」用此證「仁」爲「不安」。因再解明「安」之意義曰：所謂不安，非情感厚，直覺敏而何？又引孟子所謂惻隱羞惡之心證明其所謂直覺。然彼終亦以爲：『仁是一個很難形容的心理狀態。』（上僅說其大意欲閱其詳當並參看東西文化及其哲學楊明齋之「評中西文化觀」以仁爲行爲的結論而非求知的工具蓋非梁氏之說也此視梁說實高數倍又謂「梁君把人類的習慣情感直覺仁等混爲一談」似乎不可）而梁任公亦自設問答曰：「仁者何？……則同情心而已。」（欲見其詳亦當再看先秦政治思想史）以此二說，視前二說，固較簡要；雖然，如解「仁」爲「不安」之類，（卽感情等）在上——孔子所言——觀之，豈僅「不安」之類乎？僅「不安」之類，亦未可爲仁；卽此所解仁爲「同情心」者，在上觀之，而仁亦豈「同情心」三字所能盡哉？要此四者，雖有廣狹之小異，尙無彼此之絕殊，

咸有見之言也。至於古人之說，吾亦得略舉之：墨經曰：『仁，體愛也。』又曰『仁愛也』莊子曰：『愛人利物之謂仁。』韓非子曰：『寬惠行德謂之仁。』又曰『仁者謂其中心欣然愛人也』以上非儒家言或不足據請再看本宗董仲舒曰：『愛在人謂之仁。』『仁者愛人之名。』賈誼曰：『心兼愛人謂之仁。』又曰『仁者德之出也』楊雄曰：『兼愛之謂仁也。』『同愛天下之物，無有偏私，故謂之仁。』某書曰：『仁者兼愛，故人二為仁。』鄭玄曰：『仁者愛人以及物。』說文曰：『仁者親也。』韓愈曰：『博愛之謂仁。』周敦頤曰：『德愛曰仁。』程顥曰『仁者以天地萬物為一體。』其詳論曰『若夫至仁則天地為一身而天地之間品物萬形為四肢百體夫人豈有視四肢百體而不愛者哉聖人仁之至也獨能體是心而已……醫書以手足風頑謂之四體不仁為其疾痛不以累心故也夫手足在我而疾痛不與知焉非不仁而何……』而謝良佐承之曰『心者何也仁是已仁者何也活者為仁死者為不仁今人身體痲痺不知痛癢謂之不仁桃杏之核可種而生者謂之仁……』而今人梁任公更承其說曰『不仁者同類意識痲木而已矣仁者同類意識覺醒而已矣』程顥總謂『此言最善名狀』按此諸說以「同感覺」三字則可以括之矣李侗曰：『仁者當理而無私心。』朱熹曰：『仁者心之德，愛之理。』又曰：『仁者無私心，而合天理之謂。』陳淳於是乎言曰：『自孔門以後，無識仁者，漢人只以恩愛說仁，韓子因遂以博愛為仁，至程子而非

之，而曰：「仁，性也；愛，情也；以愛為仁，是以情為性矣。」至哉言乎！然自程子之言一出，門人又一向離愛言仁，而求之高遠，不知愛雖不可以名仁，而仁亦不能離乎愛也。上蔡(謝良佐)遂專以知覺言仁，夫仁者固能知覺，而謂知覺為仁則不可。若能轉一步觀之，只知覺處，純是天理，便是仁也。龜山(楊時)又以萬物與我為一為仁，夫仁者固與萬物為一，然謂與萬物為一為仁則不可。若能轉一步觀之，只於與萬物為一之前，純是天理流行，便是仁也。呂氏(大臨)克己銘，又欲克去有己，須與萬物為一體方為仁，其視仁皆若曠蕩在外，都無統攝，其實如何得與萬物合一；洞然八荒，如何得皆在我闥之內？(尚思按楊謝諸人之出其言似皆出於未察孟子所謂『親親而仁民仁民而愛物』之旨)殊失孔門向來傳授心法本旨。至文公始以『心之德愛之理』六字形容之，而仁之說，始親切矣。」按陳氏所云，實有足多；惟於朱子之說，雖較近是，(？)然亦不過爾爾。(卽陳氏亦有脫不出宋人之口氣處)再按古今一切解釋，大約可歸納為二點或四點：卽或以「理」之一方面言之，(宋儒多如是觀)或以「情」之一方面言(漢人多如是觀)之，前者如：「性」，「當理而無私心」，「無私心而合天理」諸說；後者如：「不安」(或感情)「同

情心，」「體愛，」「愛人利物，」「愛在人，」「心兼愛人，」「愛人以及物，」「兼愛，」「博愛，」「親」諸說。（又可言宋儒多論心方面漢人多論行方面） 或未免視之太狹，或未免視之太廣，前者如：「愛」之類；後者如：「以天地萬物爲一體，」「萬物與我爲一」之類。（狹廣二方面於漢宋人亦各有所當） 此莫非由於各人之好「大」者，即以「大」解之；好「小」者，即以「小」解之；重「情」者，即以「情」解之；重「理」者，即以「理」解之；（理情亦可換說心行） 雖皆未可非，而亦未能盡，所謂咸得其一體，而未得其大全也。（又非獨此一仁字也儒家學說自孔子後皆已分開矣如前之孟荀後之朱陸尤其顯然者） 意者：如知情理俱及，廣狹折中，以定孔子之所謂仁，則雖不中，亦不遠矣。若上諸說，互有得失，舉其一則遺其他，括以要則失於泛，述學而外，有再難乎？以吾思之，蓋亦少矣！

故嘗以爲：世人每一見及對方——他人——之未必是，遂不復加明察，即自出其所與對反者，如：彼盡去此所云，此全非彼所說。夫唯俱窺其——他人——非，所以各走極端，本在相正其失，竟至同落於非。（咸知指人之過而皆未得其是）（如漢人專以情方面說仁而宋人見其失遂多以理方面說仁又如今人梁漱溟之非胡適之多以理智講孔子學說已遂專以直覺發揮孔子知人而不自知見人而不自見此學者之通病也） 此非特如上所舉

諸學者然也；卽凡百事，亦莫不然。噫！吾見及於此吾用是懼

次當繼此而講其所謂『忠恕』蓋『忠恕』乃人生處世一切之權衡，亦其孔子。根本之概念質言之：卽其『處世哲學』之最切用者，實不可不知焉。俞序引世子之言曰『功及子孫光輝百世聖人之德莫美於恕』

一日孔子呼曾子而告之曰：『參乎！吾道一以貫之。』門人聞之而未明，遂問曾子，曾子曰：

夫子之道，忠恕而已矣(四)

中庸引申之曰：

忠恕違鄭云違猶去也道不遠，施諸己而不願，亦勿施諸人。

子貢亦有類此之言曰：

我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人(五)

孔子曰：『賜也非爾所及也！』子貢又曾問之曰：『有一言而可以終身行之者乎？』

孔子曰：

其恕乎。己所不欲，勿施於人。(十五)

尤以大學所喻最明曰：

是以君子有絜矩之道也：所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。

此外如詩所謂：『民之無良，相怨一方』是以彼此言之也；又其言曰：『老馬反爲駒，不顧其後』是以前後言之也；彼此前後，盡於是矣。

然自此以前，多就消極方面而言。

至前所引中庸一節，吾所以留其下半者，蓋有俟言之於此焉。其述孔子之言曰：

君子之道四：……所求乎子以事父，……所求乎臣以事君，……所求乎弟以事兄，……所求乎朋友先施之，……

荀子法行篇亦載有孔子之言曰：

君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有親不能報，（楊注報孝養也）有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其聽令，非恕也；士明於此三恕，則可以端身矣。（此節大氐可信故特引之）

凡此似乎屬諸積極方面者。尙有無所謂「積極」，無所謂「消極」，無所謂「推其所欲」，無所謂「推其所不欲」者。如荀子王霸篇述孔子之言曰：

審吾所以適人，句適人之所以來我也。（王引之曰「上適字訓爲往下適字訓爲是言我之所以往即是人之所以來不可不審也」按王說是也）

孟子亦曰：

古之人所以大過人者，無他焉：善推其所爲而已矣。

而荀子亦言曰：

聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。

梁任公所謂：「吾所不欲者，以施諸犬馬，或適爲彼所大欲焉，未可知也。我既爲人，彼

亦爲人，我感受此而覺苦痛，則知彼感受焉而苦痛必同於我。』可爲荀子此言之消極方面注脚；而積極方面亦可由是而推想也。

大學有一段，似可以雙收上文者曰：

是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。

朱熹注此文曰：『有善於己，然後可以責人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。』爲善其積極方面也；去惡其消極方面也。

梁任公第見其屬諸消極方面之言論者居多，遂謂：『消極的恕，近仁而已；積極的仁，則更有進。』然恕與仁復異名者，恕主於推其所不欲，仁主於推其所欲。』按此所說，雖似誠然乎？亦未盡是也！夫「仁」與「恕」，其中當有相近處；又似可以相通者；（非獨仁恕二概念然也其他亦多如此）不過其程度高低，範圍廣狹，有所不同耳。如仲弓問仁，孔子亦告之曰：『己所不欲，勿施於人。』而彼曾因子貢問恕，亦告以如上語而說文廣雅亦皆云：『恕，仁也。』大戴記亦曰：『恕則仁也。』此非「仁」「恕」相通之明證乎？又如孔子所謂：

『能近取譬，可謂仁之方也已』而大學曰：『所藏乎身不恕，而能喻諸人者未之有也』後來孟子亦有言曰『强恕而行，求仁莫近焉』此『恕』有近於『仁』之明證也。（梁氏亦既見及於此矣）仁亦未嘗不有消極方面，而恕亦未嘗不有積極方面，恕亦未必專『主推其所不欲，』而仁亦未必專『主推其所欲；』此已可見如吾上所分述之中矣。如謂爲比較中之少差則可，謂爲絕對上之大異則不可。然則吾言可以出矣：吾見似乎發端於恕，成效於仁，（易謂『顯諸仁』）恕存於中，仁表於外，（恕主廣推，仁主實行，恕如存案，仁如施行）至人之所以未明者，亦不爲無因焉；以其所存於心者無形，人遂謂之爲消極；所行於外者可見，人遂謂之爲積極。又所表示於外者，則多屬諸所欲者；其僅止於內者，則多屬諸所不欲者。此「主於推其所欲」「主於推其所不欲」之說之所由來也。

至若謝旡量之解「忠恕」云：『要之二字皆所以明盡己心之誠者也，稱忠已足，廣之則爲忠恕……』按此所解，失之遠矣！吾意與其謂『稱忠已足，』不如謂「稱恕已足」之較爲得也。胡適之中國哲學史大綱已言及之，其言曰：『恕字訓如，……

忠字……周語說「考中度衷爲忠」又說「中能應外，忠也」中能應外爲忠，與三朝記的「中以應實曰知恕」同意。可見忠恕兩字意義，本相近不易分別。中庸有一章上文說「忠恕違道不遠」，是忠恕兩字並舉。下文緊接「施諸己而不願，亦勿施於人」。下文又說「所求乎子以事父」一大段，說的都只是一個恕字，也可見「忠恕」兩字與「恕」字同意。……」吾今無妨更按周語注云「忠，恕也」。晉語注云「忠謂恕也」。又說文於「忠」字云「……忠从心中聲」其在「中」字下則曰「中……从口，上下通。……」於「恕」字云「恕……从心如聲。……」（吾之引說文是取其「上下通」「心如」諸義以出下說）又周禮大司徒鄭注「忠言以中心」賈疏曰「如心曰恕，如下從心中心曰忠，中下從心」又詩關睢序箋「謂中心恕之」孔疏曰「於文中心爲忠，如心爲恕」諸如可據，則「忠恕」合解爲「各如其中心，斯一以貫之」，亦無大不可也。何以言之？既同是人，又同有心，如一我之心然，則天下人之心亦然；如天下人之心然，則一我之心亦然；是以一我之心可通天下人之心，天下人之心，即同一我之心，故荀子謂「聖

八者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。』人人各如其心，則「天下太平」矣。此即孔子所謂：「吾道一以貫之」亦即曾子所謂「夫子之道，忠恕而已矣」繁露精華云：『以魯人之若是也，亦知他國之皆若是也；以他國之皆若是，亦知天下之皆若是也。此之謂連而貫之。故天下雖大，古今雖久，以是定矣』此董氏之論春秋也；而吾之解「一以貫之」之爲「忠恕」，亦頗與之相似。然吾上來雖種種妄說濫引，要以「忠恕」可解爲「恕」，而不可解爲「忠」也。又如胡氏謂：『這是孔門的方法論，不單是推己及人的人生哲學。』此亦不爲無見；惟如胡氏素重方法論，故解「忠恕」雖亦承認其有推己及人的人生哲學，然多屬意於其方法論。（按蔡孑民早已說忠恕爲方法，未悉胡氏是本其說否）若以吾觀之，或適與相反；吾固不敢不承認忠恕爲方法論，然其較重者似在所謂「推己及人的人生哲學」。胡氏只據論語「一以貫之」一語與何晏之注，故若彼云；而吾則盡觀其所有關於「忠恕」或「恕」之言論，故如此說。試想孔子學說，趨重何方，則此問題，自解決矣。又此如非謝氏之誤解，亦無以發吾之狂言；且非獨此也，即其所謂：

「蓋忠以盡己，恕以待人」亦老生常談，非至解也。如必欲將忠恕二字而分釋之，吾見如戴震所謂：「視人猶己，則忠，以己推之則恕」視謝氏所言，或較有合也。至若章太炎之說之未穩處，胡氏既力辯之矣。

今當接此而講其中庸說。中庸說亦彼所視為難能而可貴者也！孔子且美且傷之曰：

中庸之為德也，其至矣乎！民鮮（中庸所引在此多一能字其辭較明）久矣。（六）

因原其所以不行之理曰：

道之不明也，我知之矣：知者過之，愚者不及也；道之不行也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。（中庸）胡氏据北宋人所引經文將行明二字對調似是且從之

言及於此，又重嘆曰：

道其不行矣夫！（同上）

乃美舜之能執中曰：

舜其大知也與！……執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！(同上)論語第二十篇載有『堯曰咨爾舜天之歷數在爾躬允執其中四海困窮天祿永終』可與此共看

又論其難曰：

天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。(同上)

如「中庸」既不可能，則又何足尙？曰此非絕對不可能也，蓋云有所不能，又不易至耳！所以言曰：

夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。(同上)

夫中庸之爲中庸也如此。蓋如失中，則無過與不及之可分優劣：過亦猶不及，不及亦猶過。故如子貢問師與商也孰賢而告之曰：

子貢因曰：

師也過，商也不及。

然則師愈與？

孔子曰：

過猶不及。（十一）

又有言曰：

求也退，故進之；由也兼人，故退之。（同上）

此殆有似乎中庸中所謂：「有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡」然。孔子所願惟得中行而與之，設若不得中行而與之，則思亦必有如所謂「狂狷」者。所謂「狂狷」，雖未若「中行」，蓋亦有足多者焉。故其言曰：

不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。（十三）

故孟子亦曰：「孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。」

上來所述，固已；但彼又何以自謂：

……我則異於是，無可無不可。（十八）

在易繫辭下亦曰：

爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，……惟變所適。（於中庸亦曰「惟天下至誠爲能化」）

論之矛盾，孰此爲甚？抑未之思也，中庸不云乎：

誠者，天之道也；誠之者，人之道也；誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。

至是所有疑問，似漸可冰釋矣；然猶未也，孔子曾稱：

回之爲人也：擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。（同上）

試將此段與上所引其自爲言——無可無不可——並看而互察之，自不難明。以意推之：殆因顏氏雖已如所謂賢，而尙未如所謂聖；若孔子則如所謂：「旣聖矣乎！」「賢」即「誠之者」，「聖」即「誠者」，惟其「賢」若「誠之者」，是以「擇善而固執之者也」；惟其「聖」若「誠者」，故能如其所謂「從心所欲不踰矩」，「無入而不自得焉」（上句出論語 下句出中庸）換位（Conversion）言之，夫唯「擇乎中庸，得一善則拳拳服

膺而弗失之』所以謂之「賢」若「誠之者」；夫唯『無可無不可』所以謂之「聖」若「誠者」：用是觀之夫「聖」若「誠者」既自能中道，又何必固執中庸？曰：正因世人之足以當於聖若「誠者」，殊不多見！夫以彼自身，猶曰『則吾豈敢？』故爲一般普通人「指南」計，而稚稱於其所謂中庸。中庸之言曰：『極高明而道中庸。』孔疏曰：『言賢人由學極盡天之高明之德。道，通也。又能通達於中庸之理也。』似此所云，雖未盡是，然吾亦有所取焉。按孔子於中庸之所以重，或亦有如墨子之立法儀，所謂：『巧者能中之；不巧者雖不能中，放依以從事猶逾已』然。然則前之所謂相反者，不乃今之所謂正對乎？此外如楚語云：『惟仁者，可好也，可惡也，可高也，可下也：好之不偪，高之不驕，下之不懼；不仁者則不然：人好之則偪，惡之則怨，高之則驕，下之則懼。』此其言仁與不仁也；以吾觀之，若「君子中庸」與「小人反中庸」之講法，亦宜依此，庶不致誤。

尤當知者：世人或有權變，而不明中庸，或執中庸，而不知權變；前者多至於放蕩，

後者每成爲執一，執一有近於今所謂「頑固黨」放蕩有近於今所謂「過激派」二者雖不同，其失則一也若孔子既執中——無過無不及，又有權——無可無不可，所以爲難能而可貴者，此也其爲「穩健」所謂「毋固」「不爲已甚」於此概可想見。

梁漱溟因孔子既極道中庸，又自以爲「無可無不可」遂不得不強爲之解曰：「（一）……一任直覺的，……自然流行而求中的……（二）……離開前境的，有所揀擇而求中的。……」（東西文化及其哲學一四四頁）又曰：『蓋孔子雖一面有其根本態度；而作起事來，固無所不可，所謂中行是也。「不認定」與「道中庸」皆爲照看外邊時所持的態度。』（一四五頁）又於講孔子所謂仁是什麼有曰：『……其實他不過順著自然流行求中的法則走而已。……道在調和求中。……』（一二七頁）又其講孔子之一任直覺曰：『……我們人的生活，便是流行之體，他自然走他那最對……的路。他那遇事而感而應，就是個變化，這個變化自要得中，自要調和。……』（一二五頁）又於講孔子之不認定的態

度曰：『……又不但對於其實不如何的而認定其如何是錯，並且一認定一計算在我就失中而傾欹於外了。……既不認定，既無主張，……認定主張就偏，那麼我們折衷好嗎？極端不對，那麼我們調和對罷？也不對，也不好；因爲你又認定折衷調和去走了……』（頁一二三及一二五）按此所解，雖有可取處（？）亦有甚失處。要而言之：則工矣，惜其純出乎強也！（以吾觀之多可當爲梁氏自身之直覺論調自相矛盾者有之而莫明其妙者亦有之除此以外似無他物）俟後補講孔子之態度時，或能再及焉。

以吾按之，孔子所有一切概念，皆未有若上來所舉三者——仁，忠恕，（或僅曰恕中庸）——之重要，故獨詳解其他諸德，亦當略述於後焉。

此外孔子之於「義」之一概念，亦亟稱之。其言曰：

羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！（十五）

「義」之意義，有賈誼之言曰：『行充其宜謂之義。』淮南子曰：『義者，循理而行宜也。（齊俗）』『義者比於人心，而合於衆適者也。』（繆稱）中庸曰：『義者，宜也。』夫「宜」之於「

道德哲學」(Moral Philosphy)與「倫理學」同家的孔子，其必見重，自不待言矣。

又如子貢問君子尙勇乎？孔子曰：

君子義以爲上，君子有勇而無義爲亂；小人有勇而無義爲盜。(十七)

唯其如此，故於「勇」也則曰：

見義不爲，無勇也。(二)聘義亦曰「有義之謂勇敢故所貴於勇敢者其能以立義也」

勇者，究何謂也？墨子經上有曰：『志之所以敢也』。夫意志之實現，皆「勇」之力，故「勇」之在諸德中，亦佔一極重要之地位。

若「仁」與「勇」，既盡述之矣；而「知」之一概念，亦當略述焉。然則其所謂智何如？孔子曾答樊遲之問曰：

務民之義，敬鬼神而遠之，可謂智矣。(六)請再參看後所引「知者不惑」

因其復問，又再答曰：

知人。(十二)

又從而言曰：

可與言而不與言，失人；不可與言而與之言，失言；知者不失人，亦不失言。(十五)

至「智」之意義，則有白虎通情性之解之曰：『智者，知也。獨見前聞，不惑於事，見微知著者也。』細察孔子之所謂智與今世所謂智識，或未盡同。蓋其所謂智，亦與人之間的知鮮有如今以物爲對象(Chject)之知者。蓋孔子之於智識，不能無帶有道德色采，故謂之道德的智識可也。此亦由於孔子之爲注重道德，道德主義者，而非注重智識，(?)智識主義者然也。

胡適之曾因有人比孔子之「學」「思」於康德(Kant)之「感覺」「思想」，而以爲：『孔子的「學」與康德所說的「感覺」不同，孔子的學並不是耳目的經驗……』至是吾始認胡說爲有所見。

由是言之，孔子道德家也，非智識家(?)也；孔子注重人的問題也，未注意物的問題也。再引繁露少爲證明，如其言曰：『能說鳥獸之類者，非聖人所欲說也；聖人所

欲說，在於說，仁義而理之……不然，傳於衆辭，觀於衆物，說不急之言，而以惑後進者，君子之所甚惡也，奚以爲哉？」

再觀其於所謂「信」及「忠信」如何？請先釋「信」之字義，說文云：「信，誠也。从人从言會意。……」即此已可想見「信」之爲「信」矣。孔子嘗言曰：

人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？(二)

甚至言曰：

自古皆有死，民無信不立。(十二)

「人」之於「信」，何等貴重！請再觀其所謂「忠信」。孔子曰：

主忠信，無友不如己者。……(有說詳前)

主忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？(十五)

主忠信，徙義，崇德也。(十二)

其在於湯，亦有之曰：

忠信，所以進德也。

彼宗尚有一「恥」的觀念，亦可在此一及焉。原憲問恥，(說文云恥辱也)孔子告以如：

邦無道，穀，(孔曰穀祿也)恥也。(十四)

此其可恥者也。至若所謂：

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。(四)(按仲由曾以此見稱於孔子)

是不當恥者也。惟恥其所當恥，不當恥其所不當恥，方得謂之知恥。孔子所貴：

行己有恥。(十三)

故孟子言曰：

人不可以無恥，恥之於人大矣！

蓋儒家以爲人之所以能成人者，全在乎此一「恥」字；如云去「恥」亦可以成人，萬萬無此理。更詳言之：蓋人而有恥，則對凡惡事，自不敢爲；而於善行，自不能不勉；是所有善行之自當勉，惡事之自不敢爲，皆當歸大功於此「恥」字也。儒家最慣利用此術，使

人自不得不然。「禮樂」與「恥」一用意也。（俟次講禮樂再詳及焉）而此種有恥主義，亦得謂為儒家所特別注重者。

又其要道如禮樂，孝悌亦當次第發表於此焉。

請先言其「禮」，古來之解釋「禮」者多矣。如云：「禮者，人之所以履也。」（荀子大略）「履道成文也。」（白虎通情性）又如：「禮，體也，得事體也。」（釋名釋言語）「體情制文者也。」（淮南齊俗）「因人之情而為之節文，以為民防也。」（禮記坊記）「夫禮，體情而防亂者也。民之情不能制其欲，使之度禮，目視正色，耳聽正聲，口食正味，身行正道，非奪之情也，所以安其情也」（繁露天道施）又如：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」（禮記禮器）「夫禮者，陰陽之際也，百事之會也，所以尊天地，儐鬼神，序上下，正人道也。」（白虎通禮樂）而荀子總而言之曰：「禮者，人道之極也。」（禮論）上來所說，大意不差！吾在前曾以為「蓋人之有仁，方名稱其實：「而行禮亦在乎成人也。」又奚止此？凡儒家——孔子——之道理，一言以蔽之曰：皆所以成人之工具。

且置他事，言歸本文。試觀孔子之非季氏而云：『是可忍也，孰不可忍也？』其譏管氏則曰：『管氏而知禮，孰不知禮？』又如所謂：『禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。』又如所謂：『居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？』……孔子『自少好禮，』故其視「禮」綦重。

其論禮之最關重要曰：

> 恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。（八）

更曰：

> 知及之，仁不能守之，雖得之，必失之；知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬；知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。（十五）

其論「禮」之關於治國，治國亦貴以禮之言曰：

> 能以禮讓，爲國乎何有？不能以禮讓，爲國如禮何？（四）

有子亦有關於此之論曰：

禮之用，和爲貴，先王之道，斯爲美，小大由之，有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。(一)

然禮之特色，究竟何在？大戴禮禮察篇小戴禮經解篇述孔子之言最精且詳。曰：

君子之道，譬猶防與夫禮之塞，亂之所從生也；猶防之塞，水之所從來也。……故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦而淫僻之罪多矣；鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬬之獄繁矣；聘射之禮廢，則諸侯之行惡，而盈溢之敗起矣；喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生之禮衆矣。凡人之知，能見已然，不見將然。禮者禁於將然之前；而法者禁於已然之後。……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敎於微眇，使民日徙善遠罪，而不自知也。孔子曰：「聽訟，吾猶人也；必也使無訟乎！」此之謂也。

法律施於已形之後，禮敎養於未然之前，法惟防閑人使不至於非爲妄作，禮更督責人使不可不守規循矩，禮法之所以大不相同者此也。換言之，此乃儒法之所以大不相同——儒家尙敎化，法家重刑政。如孔子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道

之以德，齊之以禮，有恥且格。」

更進而觀其所與「禮」並稱之「樂」。樂者何也？周禮大司徒曰：『以六樂防萬民之情，而教之和。』白虎通禮樂曰：『樂所以蕩滌，反其邪惡也。』春秋繁露楚莊王曰：『樂者盈於內，而動發於外者也。』荀子樂論曰：『故樂者，所以道樂也。』又曰：『樂者聖人之所樂也。』（漢書禮樂志同）又曰：『夫樂者先王之所以飾喜也。』（禮記樂記與白虎通禮樂同）他如史記樂書(?)曰：『夫上古明王舉樂者，非以娛心自樂，快意恣欲，將欲為治也。正教者，皆始於音，音正而行正。故音樂者，所以動盪血脈，通流精神，而和正心也。』（並見禮記）此情之在先秦諸子，惟儒家知而利用之。若墨者則嫌其費，（費時費財）道家則厭其繁，皆見排斥無遺矣。（並看墨子一部中）

茲再將禮樂而綜觀之。孔子之言曰：

……禮樂不興，……則民無所措手足。(詳前)

尙有樂記之論之曰：

『是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。』

『禮樂不可斯須去身；致樂以治心，則易直子諒之心油然生矣；易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神，天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威，心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣；外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。』

『故曰：致禮樂之道，舉而錯之，天下無難矣。』

孝經亦曰：

移風易俗，莫善於樂；（鄭注樂感人情者也）安上治民，莫善於禮。（孝經雖未必眞此段究有可靠處故且引之）

荀子尤精於禮樂，故亦有其論（多與今之禮記中之樂記同）曰：

故先王導之以禮樂，而民和睦……

故樂行而志淸，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆甯，美善相樂。

……且樂者，和之不可變者也；禮者，理之不可易者也；樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。樂論

所謂禮樂，大要如此。

而孔子又有一言曰：

人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？(三)

則「禮樂」視「仁」更高一層矣！但此爲此，彼爲彼，固未可混爲一談也。前此諸德，以脩諸身；所謂「禮樂」用化於世。雖然，化此世者誰？則人也；成此人者何？則諸德也；故必先有諸德，而後能成此人；必先成此人，而後可作「禮樂」；必先作「禮樂」，而後能化此世。故中庸述其語曰：『雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉』

而孔子終又出一重要之聲明曰：

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？(十七)

至若以玉帛爲禮，以鐘鼓爲樂，此乃後世之所謂禮樂，而非孔子之所謂禮樂也。故人毋以形式上目之也可。此如猶未吾信，則尚有繁露玉杯之詳論曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？推而前之，亦宜曰朝云朝云，辭令云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？引而後之，亦宜曰喪云喪云，衣服云乎哉？是故孔子……之道，明其貫志以反和，見其好誠以滅僞』即如司馬光所謂『曲躬便僻，不足爲恭；長號流涕，不足爲哀；衣敝糲食，不足爲儉』以及吾祖父蘊吾公在邑城隍廟代人作一聯曰：『舉念奸邪，任爾燒香無益；存心正直，見吾不拜何妨。』亦斯意也，可爲上證。

再出一言，以爲結論。司馬談嘗稱：『易大傳：「天下一致而百慮，同歸而殊途。」夫陰陽，儒，墨，名，法，道德，此務爲治者也；直所從言之異路，有省不省耳。』章太炎亦曰：『問陸子靜言東海西海聖人，此心此理同，然乎？答曰：然！以直心正趨眞如，以深心樂集善行，以大悲心援一切衆生，苦此千聖之所同也；若其別願，則有異矣。夫拔一切衆生苦者，謂令入無餘涅槃，此乃終局目的耳；中途苦痛，固亦多端，於是西方諸聖，有發

願令地平如掌者矣，有發願以方樂療病者矣，此其別願，固不必同；而此士聖哲，悉以經國甯民爲其別願，欲經國甯民者，不得不同於世俗，社會有弊，以術矯之……」足見凡有心人，對於世間，雖用種種解決手段或方法之不同，而其所以期望之唯一目的則一致。如今法治家欲以刑政維持世風，宗教家欲以信仰收拾人心；而孔子之於人世，既不取強迫法——如：法治家之當世賞罰，又不用騙誘法——如：宗教家之他界苦樂；而獨以禮樂感化人心，養成世風，所謂「化民成俗」是也。此其根本要點，最不容忽！於講孔子之教育時，當更詳及之。

此外尙有前所未遑語及之「孝悌」方面，當更盡之，以終是篇焉。然此亦非一言可盡，故各異其答於孟武伯之問「孝」也曰：

父母唯其疾之憂(三)

此言：對於父母，惟其疾最可憂！按舊注家如馬融，邢丙，朱熹，大氐皆以「其」字爲「子」之代名詞，其實未免失之！須知此所問者「孝」也，似當以子方面說往，不宜以之指子

也。又彼嘗曰：『父母之年，不可不知也：一則以喜，一則以懼，』假此當亦惟其安是樂，其疾是憂乎！但此不足據以爲言也；惟孝經紀孝行章最明言之：『病則致其憂』一語，實與此章同一意義。又按淮南子說林訓亦有一言曰：『憂父母之疾者子』高注引論語此文，並謂：『故曰憂之者子。』亦其證也。

其對子夏之問也曰：

色難；有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以爲孝乎？（同上）

儒家往往欲示人所以與他物不同之點，此亦其中之一。以故於子游之問也，又告之曰：

今之孝者，是謂能養；至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？（同上）孝經紀孝行章亦曰：

『孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。事親者居上不驕，爲下不亂，在醜不爭，居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在醜而爭則兵，三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。』

其於孟孫樊遲之問也曰：

無違——生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。(同上)

孔子爲是而曰：

父在觀其志，父沒觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。(一)

曾子遂稱所聞於孔子之稱孟莊子曰：

孟莊子之孝也，其他可能也；其不改父之臣，與父之政，是難能也。(十九)

但孝經諫諍章則述：『曾子曰：……敢問子從父之令，可謂孝乎？子曰：是何言與？昔者……父有爭子，則身不蹈於不義；故當不義，則子不可以不爭於父；……從父之令，焉得爲孝乎？』荀子子道篇亦載有：『魯哀公問於孔子曰：子從父令，孝乎？……三問，孔子不對，孔子趨而出，以語子貢，……子貢曰：子從父命，孝矣！……孔子曰：小人哉！賜不識也！昔……父有爭子，不行無禮，……故子從父，奚子孝？……審其所以從之之謂孝……也。』他書他處之類此所云者，亦不少見。按父賢愚不一，是非俱有，在生既當如

是；及其死也，何獨不然？豈以「三年無改於父之道」表示其居喪之篇，過此以往，然後可以改變耶？

關於其所說之孝的議論，既引述幾百語；而孝的字義，尙未一言及之；一言及之，茲其時乎！爾雅釋訓曰：『善父母爲孝』說文亦云：『孝，善事父母者从老省从子，子承老也』經此解釋，毫無疑問。至彼宗之所以重孝者，蓋云：『衆之本敎曰孝。』（大戴記曾子大孝）『民之本敎曰孝』『夫孝，德之本也，孝之所由生也』（孝經）『孝，德之始也』（大戴記衛將軍文子）『孝爲百行之首』（顏氏家訓勉學）『孝，人行之所先也』（漢書杜欽傳）『夫孝，百行之冠，衆善之始也』（後漢書江革傳）『人之行，莫大於孝』（孝經）凡此所解釋者，要不出乎前引孔子所謂：『君子篤於親，則民興於仁』有子所謂：『孝悌也者，其爲仁之本與！』蓋由「孝」而「仁」猶由淺入深，因下爲高也。孔子不論對於何方，皆有次第，如吾前述先親後疏，因家爲國，正已化人……；然其於諸德，亦莫不然，而由「孝」而「仁」（或由孝而忠）尤其明例耳。質言之：孝乃凡百德行之基礎，換言之，孝乃爲人之根本，此既詳於前矣，今可毋庸

言焉。要其禮與孝，……皆爲對人類之一種文明的自然的約束利器（與法治家大不相同）

上所述者，僅止於孝；至其同此性質之悌（爾雅釋詁云『弟易也』廣雅釋詁『一云悌順也』）及忠，（但忠字視孝悌二者於義爲廣）今並不專論，用散見於他處；又其較小之概念，亦未便一一枚舉。關於所謂五常者，既盡見於上矣；而自來之總論五常者，不一而足，亦得擇其二三，用結之於此焉。

董仲舒曰：

仁，義，禮，智，信，五常之道也。

班固解之曰：

仁者，不忍也，施生愛人也；義者，宜也，斷決得中也；禮者，履也，履道成文也；智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微者也；信者誠也，專一不移也。

周敦頤亦約言之曰：

德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。

五常之術語，始自董仲舒；而在孟子時，僅有所謂四端。其言曰：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

四端之術語，始自孟子；而在孔子時，僅有所謂三德，或道三。其言曰：

知，仁，勇，三者天下之達德也。(中庸)

又從而解之曰：

君子道者三：……仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。(十四)與第九中一段所言同

蔡孑民於是爲之解曰：『此分心意爲智識，感情，意志三方面，而以知仁勇名其德者。』

在孔子時，祇有聯言之三達德或君子道者三；(中庸如不可靠而論語亦嘗言之)至孟子時，始有聯言之四端；至董仲舒時，始有聯言之五常。此亦儒家創造名詞——術語——之一小部分。歷史也亦名詞之所以後多於前也。吾在前亦嘗一及其「定名」「正名」矣。

總按上來所舉諸「道」中，如「樂」「孝」「悌」似與其他各概念之性質較爲不同。「樂」似限於世用，其任務在化之養之；「孝」「悌」則限於對家族；故凡此類，較爲特別專門；自餘諸德，則範圍較爲廣大，且有時亦可以相通，不過亦有廣狹之不同耳。而蔡孑民亦分別解之曰：『自其德之方面言之曰仁，自其行之方面言之曰孝，（按此見解或本自周禮大司徒『一曰六德知仁聖義忠和二曰六行孝友睦婣任恤』而來）自其方法之方面言之曰忠恕』。（胡著中國哲學史大綱所解忠恕爲方法論似亦從此說）然其界說，仍未甚明。

凡本節所述，以及其他所未言及者，要皆其所謂「道」也。第以隨其所用於各方面各部分而異名之耳！夫唯儒家於「道」有異種種名，而於「人」亦因之有異等矣：換言之：既有各種爲人之道，自有各種爲道之名。孔子於是乎總而言之曰：

誰能出不由戶？何莫由斯道也？（六）

夫「人」之於「道」，「道」之於「人」也，有如此夫！

又於易曰：

君子以成德爲行，日可見之行也。

彼又嘆曰：

已矣乎！吾未見好德如好色者也。(十五)

如仁，義，禮，知，此字於今世爲智識於孔子亦道德信……似皆可數入於「德」之範圍內；而「道」之一字，視其所謂「德」尤覺包括無遺；而世亦有以「道德」並稱之者，故如仁，義，禮知信……之類，亦皆所謂道德者也。此言固未嘗不然；然世人何以將「道德」與「仁義」對舉？倘當一問曰：此乃由於不明道德之範圍廣，而仁義之範圍狹，「道德」之中有「仁義」，而「仁義」未必卽可以盡括「道德」。雖然，謂之道德，亦卽仁義，仁義亦卽道德，亦無不可也。惟如道家方去仁義而取道德，仁義脫離道德之範圍；至若儒家，則以仁義爲道德，道德包括仁義也。章太炎曰『老子以道德高於仁義仲尼亦云「志於道據於德依於仁」何平叔說道不可體故志之而已德有形故可據仁者功施於人故可倚之是道德果在仁義上矣仁義唯有……道德……則賅之……』韓愈以爲：『博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足於已無待於外之謂德；仁與義爲定名，道與德爲虛位。』此頗令人莫明其妙；惟如所

謂：『凡吾（指儒家）所謂道德云者，合仁與義言之也；……老子之所謂道德云者，去仁與義言之也。……』則甚是矣！蓋老子嘗曰：『大道廢，有仁義』又曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮』即其證也。（後來莊子尤大加排斥）吾所欲論之三大思想家，在此一端，既較其二；其一之墨子何如？亦當一及之。若墨子則似去道德之虛名，而專講仁義之實利矣。蓋彼嘗曰：『仁，愛也；義，利也』以仁義爲愛利之名，以愛利爲仁義之實。至若道德二字，實墨子所罕言。（先爲此言詳則俟後）

吾今爲便於說明起見，再將儒家——孔子——諸德，按而置之於印度中國西洋各名辭中，以見其少別焉。先以浮屠之印度式的名辭言，其言曰：『從一青計之，以是青爲自相，以凡青爲共相，青同也。……』（本成唯識論述記說(?)）如「義」「禮」「智」「信」……「一青」也，如其中之「仁」「凡青」也，「義」「禮」「智」「信」……與「仁」同是「道」也亦猶「一青」「凡青」之同是「青」也；「一青」爲「自相」「凡青」爲「共相」，「共相」如「仁」，「自相」如「義」「禮」「智」「信」……（程顥亦云「義禮智信皆仁也」章太炎亦曰『仲尼言仁復有兼晐萬善

者』(？)更進一步而言：則如老子之虛無淸靜自然的道德，孔子之仁義禮智信的道德，墨子之愛利的仁義，其盡名爲「道」同也。前者如所謂「自相」，後者如所謂「共相」(？)次以荀子之中國式的名辭言其言曰：『故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者，大共名也。……有時而欲偏(偏本作徧今從俞校)舉之，故謂之鳥獸；鳥獸也者，大別名也』(正名篇)言「道」如言「物」，言「仁」「義」「禮」「智」「信」……如言「鳥獸，」鳥獸者「大別名」也；「物」者「大共名」也；故「仁」「義」「禮」「智」「信」……爲「大別名」，以「道」爲「大共名」。以上所用名辭，雖有中印之分，要皆東方式也；請更以西洋式之名辭言如今試以義，禮，智，信，……均爲「單純(Simple)概念」則其中之「仁，」或可當爲「個體(Individual)概念」；至若「道」字則爲「普偏概念」(General Concept)或「普偏名辭」(General Term)(但易爲單純觀念 Simple idea 箇體觀念 Individual des 一般觀念 Generalidea (General notion)亦無不可)

按此所謂人道——爲人之道——一節，如此分述另贅，雖吾亦不自以爲然；然非如此，則無以詳論而綜觀之也，學者鑒焉。

關於人倫各種觀念　至若人倫之一大部，其講期亦屆矣。如上所謂：人道一節，乃總定各部分之道之名；在此所謂：人倫一節，乃總定各方面之人之名；以此某方面之人，行彼某部分之道，（如下所引大學『為人君止於仁……』）然則庶乎其可也。

其言曰：

天下之達道五，……曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。（中庸）

有倫如此，已知之矣！敢問倫何由成立？又何足貴重？在易之序卦曰：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，（他處有云『天地絪縕萬物化醇，男女構精萬物化生』）有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。（孟子反而言之曰『無禮義則上下亂』）

以是成立！以是貴重！其層層有序之說法，尤妙！此蓋儒家——或孔子——之倫理進化論也。但此似猶不如名之為倫理發展說，較宜。何者？如達爾文（Darwin, Charles

Robert)之『進化論』乃個體形象改變，如由此一種類，至彼一種類。若亞里士多德(Aristoteles)(?)之『發展說』是個體內自發展，如人由幼而老。此用二語，亦有所不同也。雖然，如今講序卦此段意義，名之爲倫理發展說可，名之爲倫理進化論亦可。

然則將何由實現之，並請道其詳！易家人曰：

女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。

『此謂治國，在齊其家』『家齊而後國治』即此理也。前既詳矣，而爲父成父，爲子成子，爲兄成兄，爲弟成弟，爲夫成夫，爲婦成婦；質言之，在乎名能副實。又既有男女二性，因爲之分內外二界，使男治外，使女治內，內事屬女，外事屬男，以便各負其責，分職而治。然此所云，多不出乎家族之範圍外，故彼因齊景公之問政，再備其說曰：

君君，臣臣，……(十三)

若夫：『君不君，臣不臣……』孔子曰：『是吾憂也』邵雍漁樵問答亦曰：『君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，謂各安其分也；君不君，臣不臣，父不父，子不子，兄不兄，弟不弟，夫不夫，婦不婦，謂各失其分也。』

又從而指定各所宜守之道曰：

爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。

（大學）

其唯一目的在：『止於至善』不問可知。

又因定公問君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：

君使臣以禮，臣事君以忠。（三）

此卽孟子所謂：『欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道。』要各以道相接。

古說之可爲此參考而互證者，有左傳云：『父誼，母慈，兄友，爾雅釋訓云『善兄弟爲友』弟恭，子孝。』禮運有十義：『父慈，子孝，兄良，弟悌，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠』又大戴記

有曰：『父慈，子孝，兄愛，弟敬，』（在左傳所稱六順視此多『君義臣行』）又曰：『夫婦別，父子親，君臣義，』孔子因再補說其所未及曰：

……朋友切切偲偲。……（十三）

孟子亦有類此所云者曰：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

故孔子以爲一出一入在上在下，皆有其道存焉。如其言曰：

弟子，（邢疏云『爲人弟與爲人子者』）入則孝，出則悌……（詳前）

出則事公卿，入則事父兄……（九）

邇之事父，遠之事君。（十七）

非獨此也；且論當因所處境而行曰：

君子素其位而行；不願乎其外，素富貴，行乎富貴，素貧賤，行乎貧賤，素夷狄，行乎夷狄，君子無入而不自得焉。（中庸）

總之：蓋彼宗以爲凡人之生於世也，在一家中，對前身則爲人子，對後身則爲人父，對先生則爲人弟，對後生則爲人兄；……又進而在一國之中，爲君，爲臣，相爲朋友，……莫不皆然再舉夫婦一例以明之：如身爲人之夫上爲人父，下爲人子，前爲人兄，後爲人弟；……婦亦如之：上爲人之女父，下爲人之女子，前爲人之女兄，後爲人之女弟，……以至於舉不勝舉，言不勝言，在此不過約其略，提其要而言之耳！至所未及，均此類推。言其狹則居其倫則有其常（道即也）廣而論：則爲何等之人，則有何等之道爲此則當行此，爲彼則當行彼，各人守己安分，庶幾如其所謂：『無入而不自得焉』誠如是也，有何人不善？有何家不和？有何國不治？而天下亦自太平矣；其所見解，當不出此。餘已附述於前此之「正己化人」一節中。

乘此講畢，並附一言：每見今人述古人書，例如孔子，（他家亦然）或因其人過宗孔子而欲爲之隱諱種種不合時宜之言論，如其所謂君臣，亦此中之一也。因避而不敢道，亦不屑語，遂出而爲之辯護，其實卽宗孔子亦不必如此！何則？彼一時，此一時也，今有不

合於古者，古自有不合於今者，凡此等等，毫不足怪！故合於今者，亦不必爲之自豪；不合於今者，亦不必爲之諱言；爲之自豪者，於已有何益處？爲之諱言者，獨不少思語由彼出，於吾何與？且也爲之自豪者，亦不見有益於古人；爲之諱言者，亦非能盡掩衆目也！如今設有某種學說，完全不合當世潮流，吾人又當奈何？似宜廢而不道乎？然既欲代古人說明意旨，自當盡忠以之，庶有以見其眞面目也！至若吹毛求疵者，往往又與此所言相反，似亦可以不必乎！

各等模範人格　以上兩大節，自古謂之「倫」「常」，吾今易之以：「人倫」「人道」。然前此一節既限於倫而言，其範圍自狹小，性質自特別；請於此而外，更進而觀其對於普遍性的人格方面云何，並以是結上二大節。但如從他方面觀之，如前所謂：「人倫」者，乃人人之所必有；而此種「人格」，則未必人人盡能之；是反以此爲特別，而以前之所謂「人倫」者爲普偏矣！要之，上章所謂「人倫」，此節所謂「人格」二者，皆來自前節所謂「人道」者；而所謂「人倫」一節，似對自然制度上言，此節，

所謂「人格」似以修養品性上言前者以一身而行各道，後者修各道而成一名前者猶兼有四方後者猶自下進上此如謂之合上所謂「倫」「常」——人倫人道二者，而成此人格，似亦可也！

彼觀其意似乎要使世人成為所謂「士」「君子」「賢人」也，「聖人」也；……上至聖人，下至士君子，荀子所謂『始於為士，終於為聖人』而周敦頤亦有言曰：『士希賢，賢希聖』而孟子且謂：『人皆可以為堯舜』堯舜者，彼宗所認為大聖人者也夫大聖人，猶可及之；然則最低限度，亦當不失其所以為人——或如所謂「成人」——而後可至若所謂「聖人」，乃彼於人類視為最高之理想人格，唯一之修養目的：彼輩之所有事者，亦莫非為此也如孟子曰：『聖人，人之標準也』荀子白：『聖人者，盡倫者也』故以是數者，用為為人之模範質言之儒家唯一理想目的，在使人格成普偏化茲將所分各等之人格，略依其程度以述之以見其內容之一斑云

請先問：『如何斯可謂之「士」矣？』孔子因是而答子貢曰：

　　行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。

曰：敢問其次？孔子曰：

　　宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。

曰：敢問其次？孔子曰：

　　言必信，行必果，硜硜哉小人也！抑亦可以爲次矣。(十三)

子路亦如子貢所問，而孔子告之曰：

　　切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。(同上)

若夫：

　　士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。(詳前)

　　士而懷居，不足以爲士矣。(十四)

此等皆不足以爲士。若欲更問士當如之何？則尚有曾子之言曰：

　　士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？(八)

此論較高次則當如子張所謂：

士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。(十九)

其所謂士，蓋如此！

茲將其所謂「善人，」插述於此，子張問善人之道，孔子曰：

不踐跡，亦不入於室。……(十一)

此語程氏解曰：『善人雖不必踐舊跡，而自不爲惡；然亦不能入聖人之室也。』

孔子又論善人之能力，如其所謂：

「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」誠哉是言也！(十三)

善人敎民七年，亦可以卽戎矣。(同上)

卽此「善人，」亦不易得，故孔子嘆曰：

善人吾不得而見之矣；得見有恆者斯可矣。……(七)

所謂「善人，」當與「士」等，抑不及「士，」或比「士」高，亦未可知！故且附之於此焉。

若論其異點，則「士」當有學問，「善人」似在德行。(?)

「士」若「善人」既如右，未悉「君子」又如何？孔子對子貢之問而曰：

　　先行其言而後從之。(三)

於司馬牛之問則又曰：

　　君子不憂不懼。

曰：『不憂不懼，斯謂之君子已乎？』孔子曰：『內省不疚，夫何憂何懼？』(十二)

按此所答非所問也

　於子路之問，則告之曰：

　　脩己以敬。……(十四)有說詳後

所謂君子，大氏如斯！惟門弟子或未知君子對於某種狀態或某項事情，究竟如何？特

一一舉而質諸孔子。如子路所問：『君子尚勇乎？』而孔子答以：

　　君子義以爲上；君子有勇而無義爲亂；小人有勇而無義爲盜。(詳前)

復問：『君子亦有窮乎？』孔子告之曰：

君子固窮；小人窮，斯濫矣。(十五)

而子貢亦問之以：『君子亦有惡乎？』孔子語之曰：

有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。(十七)

至孔子平日所論君子，今亦得類舉之如左：

君子貞而不諒。(十五)

君子矜而不爭，羣而不黨。(同上)

君子病無能焉；不病人之不己知也。(同上)又他處有曰『人不知而不慍不亦君子乎』

君子疾沒世而名不稱焉。(同上)

君子去仁，惡乎成名？

君子無終食之間違仁：造次必於是，顛沛必於是。(詳前)

君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已。(一)

君子謀道不謀食，耕也餒在其中矣；學也祿在其中矣；君子憂道不憂貧。（十五）

君子恥其言之過其行。（十四）有說見後

君子欲訥於言，而敏於行。（四）

君子道者三：……仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（詳前）

君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。（十六）

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言；小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（同上）

君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。（十六）

君子不器。（二）

君子之於天下也：無適也，無莫也，義之與比。（四）

君子不以言舉人，不以人廢言。(十五)

君子無所爭；必也射乎，揖讓而升，下而飲，其爭也君子。(三)

君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。(六)

君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！(十五)

質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。(六)

凡此皆其所論君子也其所論君子詳矣茲當再將「君子」與其根本相反之「小人」一一較，以結束焉：

君子周而不比，小人比而不周。(二)

君子和而不同；小人同而不和。(十三)

君子泰而不驕；小人驕而不泰。(同上)

君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。(十五)

君子易事而難悅也；悅之不以道，不悅也；及其使人也器之，小人難事而易悅也？

悅之雖不以道，悅也；及其使人也，求備焉。(十三)

君子上達；小人下達。(十四)

君子求（求責也）諸己；小人求諸人。(十五)

君子喩於義；小人喩於利。(四)

君子成人之美，不成人之惡；小人反是。(十二)

君子而不仁者有矣夫；未有小人而仁者也。(詳前)

君子懷德；小人懷土；君子懷刑；小人懷惠。(四)

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。(七)

「君子」與「小人」之不可同日語也有如此！蓋「君子」乃人格高尙之名，「小人」乃人格破產之名，君子乃上流之人，小人乃下等之人。所以孔子特警告子夏曰：

女爲君子儒；無爲小人儒！(六)

孔子曷爲獨詳於論君子耶？蓋君子之人品不下，而又易至。所以語語及之者，將以便

世人之實行焉。又其所謂「君子」二字，有時亦可用爲一般人格之代名詞。如其所謂：「君子也者，人之成名也。」大戴禮哀公問於孔子篇故彼有所發言，輒曰「君子」「君子」云。

次論「賢者」。『賢者亞聖之名。』此出自荀子哀公篇『則可謂賢人矣』楊注而說文云：『賢，多才也。』然孔子於「賢者」之當如何？如何斯可謂之「賢者」？較罕有論及焉。要若『顏氏之子，其殆庶幾乎！』看易孔子嘗稱之曰：

賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！(六)

又子貢曾問伯夷叔齊何人也？孔子曰『古之賢人也。』(七) 此外有之，卽其所謂：「賢者避世……」十四但此均以時代的局部的論，然亦足以見出何如斯可以謂之賢者矣。

至其所謂「仁人」者，本擬在此一談；然既有專述於前，今可毋喋贅焉。

至於「聖人」，子貢曾以：

如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁矣？」

問之。孔子曰：

何事於仁？（邢疏「何止事於仁，謂不啻於仁」）必也聖乎！堯舜其猶病諸？（六）

前因子路問君子，孔子亦曰：『脩己以敬。』子路輒曰：『如斯而已乎？』孔子於是更進而言曰：

脩己以安人。

曰：如斯而已乎？孔子更進而言曰：

脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸。（十四）

按此段所謂『脩己以敬』一句，正答子路所問「君子」。至若更進之『脩己以安人』，卽未能及「聖人」，當亦不止「君子」，或如所謂「賢者」乎！其「脩己以安百姓」一語，彼旣明言堯舜猶難之，亦可知其至少亦必至於「聖」與「仁」矣。

又若此段及其他處所嘆：『聖人，吾不得而見之矣；得見君子者斯可矣。』以及如前所引：『善人吾不得而見之矣；得見有恆者斯可矣』云云；尤可證其一級之上，

又一級焉。秩然有序，不可和混。雖然，如其所謂「士」與「君子」其間或有互相出入之處；若「聖」與「賢」王充亦以爲名異實同。但此殊未可以其交界——如士與君子，賢與聖人——之一二彷彿相似之點，而遂謂其中一無所分別也。

荀子哀公篇載有孔子之言曰：

> 人有五儀：（按儀戴記作義）有庸人，有士，有君子，有賢人，有大聖。……（又可參看大戴禮記等書）

其在此下，尙有爲哀公說明何者爲庸人，何者爲士，何者爲君子，何者爲賢人，何者爲大聖；吾今不便多引，惟學者自取觀焉。此說若信，則於所謂「五常」「五倫」之外，又多聞一「五儀之說」矣。

所謂「五儀」業已講畢；然其所謂「成人」者，可以並得而聞之乎？孔子於子路之問曰：

> 若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。

然彼忽然再轉而言曰：

今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。

(十四)

古今成人，不外爾爾！

學者注意！儒家之思想，幾全爲「成人」二字而產出如諸圓顱而方趾者，能不失其所以爲人，則彼之所懷，亦既實現矣。

按上來所分敍之「人道」，「人倫」，「人格」——五常，五倫，五儀——乃吾爲便利解釋計，不得已而强名之；名雖有三，實亦一也——爲互相關連故。

言行相副內外如一　其所「理理之道」爲何「道」，其所「理想之人」爲何「人」，孔子業已詳哉言之矣；所以務須依此方針以實踐力行，非徒有口空談而已也。吾因之而發見其貫「言行相應內外如一」之敎，其「實踐哲學」，亦全在此點。

孔子曾因子張誤認以『聞』爲『達』而告之曰：

夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑……（十三）

又其言曰：

巧言令色，鮮矣仁！（一）

孔子遂自言曰：『巧言令色，足恭。左丘明恥之，丘亦恥之。』因而痛斥此種人曰：

色厲而內荏，（孔曰『荏，柔也。爲外自矜厲而內柔荏』）譬諸小人，其猶穿窬之盜也與！（十七）

既非其表裏不相符，自是內外當如一也。其論言行，視此爲詳。孔子曰：

其言之不怍，則爲之也難。（十四）按上「之」字可解猶「若」也，「之」解猶「若」見經傳釋詞。此乃譏諸大言不慚者，有如老子所謂『多易必多難』及『輕諾必寡信』然。

君子恥其言之（「之」字本作「而」，今依皇本及高麗本改正）過其行。（詳前）

何以見？

古者言之不出，恥躬之不逮也。（四）

是以當：

先行其言，而後從之。(詳前)

……故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。(詳前)

據是以觀，則其所有一切理想雖高，而彼自信可以達到，亦可想見於此矣！孔子因又言曰：

言必信，行必果。(見前)

而子路之問行，孔子亦告之曰：

言忠信行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣；言不忠信行不篤敬，雖州里，行乎哉？(詳前)

「言」「行」往往並舉如此要而言之：

言顧行，行顧言。(中庸)

……言行，君子之樞機。(易)

「言行相副」固也，但彼以為與其能說而不能行，甯取必行而不必言。宋邵雍亦以為：

『君子常行勝言；小人常言勝行。』(漁樵問答) 又其言曰：『言之於口，不若行之於身……

……無愧於口，不若無愧於身」觀物外篇故孔子曰：

君子欲訥於言而敏於行。見前

彼又自言曰：

予欲無言。

子貢遂問曰：然則小子何述焉？孔子於是爲之喩曰：

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？(十七)

孔子最疾諸佞者，如曰：『焉用佞？』又曰：『是故惡夫佞者！』又以爲：『有言者，不必有德。』且曰：『巧言亂德。』皆以是故也。

至孔子之所以亦尚「無言」者，容有應響於老子。如一則曰：『予欲無言；』其一則曰『行不言之教。』因此孔子極貴實行，如其言曰：

文莫吾猶人也；躬行君子，則吾未之有得！(七)

邢疏以爲：『文不吾猶人者，言凡文皆不勝於人，但猶如常人也。』朱注以爲：『……

未之有得，則全未有得，皆自謙之辭，而足以見言行之難，言緩急，欲人之勉其實也。』所以如有：『過則勿憚改』(一)若夫：『過而不改，是謂過矣。』(十五)故終言曰：『法語之言，能無從乎？改之爲貴；巽與之言，能無說乎？繹之爲貴；說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣！』(九)關於言行相副一節，如禮記中之緇衣篇，尤詳言之，可供參看。

既述其貴「言行相副」然吾尙有所見，並當發之於此焉。如其所謂：

學而不思則罔，思而不學則殆(二)

此明明以「學」「思」二者同等重視；但彼又謂與其以「思」，則不如以「學」如其言曰：

吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。(十五)

尙有所謂：

質勝文則野，文勝質則史；文質彬彬，然後君子。(詳前)

朱子注引楊氏之言曰：『……與其史也甯野。』是耶？非耶？不獨引此言以爲之注者

不加明察，卽自來學者，亦多不過問。吾則非有明證，不敢輕信。孔子於此，亦按前論之例而自言曰：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。(三)

若楊氏固不足道也；而朱子亦未明乎此，此亦朱楊二氏不考據之過也。（凡宋人多如此）朱楊二氏猶可以爲之注解乎？如不親查，幾爲所誤。

總而言之：孔子凡事「調和」「折衷」，罕走極端嚴格論之，於各兩者之中，則又有少差焉。中庸所稱：

……合內外之道也，故時措之宜也。

……萬物並育而不相害，道並行而不相悖……

豈虛言哉？

命之眞意義　彼既重躬行實踐，在此遂發生一重要問題。設若或問之曰：「其如不得良善結果何？」其在孔子，則絕無此種顧慮，直歸之於「命」而已！如對子服

景伯來告公伯寮之愬子路於季孫，惟有嘆曰：

道之將行也歟？！命也道之將廢也歟？！命也公伯寮其如命何？(十四)

孟子亦有類此之情形，如樂正子來告以魯平公見沮於嬖人臧倉，是以不果來見孟子遂曰：「行或使之，止或尼之，行止非人所能也吾之不遇魯侯天也！臧氏之子，焉能使予不遇哉？」前者歸之「命」，此則歸之「天」。顧此尚有不可不知者儒道所謂天並非如宗教家的墨子之所謂天觀其一則常以天與命並稱一則常以天與鬼並論天命(但連言之天命又未盡然)天鬼所異自見此就兩家大概分別言之耳章太炎曰『是故命是假言天亦借表言之非有礙也』其儒家之謂耶又如孔子之問伯牛之疾也，亦祇嗟嗟曰：

亡之命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！(六)

又於顏淵之死也，亦無他言，祇有「噫」曰：

天喪予！天喪予！(十一)

所以子夏總而言之曰：

死生有命，富貴在天(十二)

假設以上情節或狀況，出之他人，恐或因而向後灰心絕望，而變爲極端的消極者；另一種人，又將從而向前非爲妄作，造反作亂，如諸冒險以期徼幸者；此無他，皆感想人生事事之無常也！而在孔子，殊不爾爾：努力進行 行德爲善，得則曰「天」，失亦曰「命」，得失莫非天命；『如有所慮，則無所不至矣』！故孟子萬章篇載有：『萬章問曰：或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？孟子曰：否！不然也……於衛主顏讎由，……彌子謂子路曰：孔子主我，衛卿可得也！子路以告，孔子曰：有命。孔子進以禮，退以義，（按此互言之耳）得之不得（僞孫奭疏皆以「得與不得」爲言按「之」固可解猶「與」也說見經傳釋詞）曰有命；而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也……何以爲孔子！』所以孔子言曰：

君子畏天命……小人不知天命，而不畏也……（詳前）

君子居易以俟命，小人行險以徼幸（中庸）

因又言曰：

不知命，無以爲君子也（二十）

尙有孟子加以說明而出其正命主義曰：『殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。』趙注云『貳二也仁人之行一度而已雖見前人或殀或壽終無二心改易其道……脩正其身以待天命……』『莫非命也，順受其正是故……盡其道而死者，正命也！桎梏而死者，非正命也』又其言曰：『君子行法以俟命而已矣』以故孔子曾自嘆人莫之知，子貢因聞而問之，孔子曰：

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！（十四）

試問何所見而然？孔子曰：

射有似乎君子：失諸正鵠，反求諸其身（中庸）

孟子亦曰：『仁者如射：射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸其身而已矣』唯然，故不敢『怨天』『尤人』亦不致『桎梏而死』而終見於易曰：

樂天知命故不憂

吾由是始知孔子所以『有終身之樂，無一日之憂』又曰『小人者其未得之也則憂不得既已得之又恐失之是以有終身之憂無一日之樂也』見荀子子道者，尤多得力於知命云

梁漱溟嘗以爲：『不常人走計算的路：總要由手段取得目的於是必有所取得而後樂；取不得就苦了！其全繫於其目的物而藉待於外……』此說固是；惜彼雖知孔子之所以樂，亦不外於其所喜稱之不計較無目的而已。其實孔子雖似不計較無目的；但並非全不計較全無目的；不過能達目的，固所至願，其喜可知；不達目的，則曰：莫非天也命也，亦無所憂。其所以無時不樂——是得亦樂，不得亦樂，『其未得也，則樂其意；既已得之，又樂其治。』（同上引見荀子）——者在此，此梁氏尚未之深察也！

若「命」之一問題，有僞列子力命篇設喻曰：『……力曰：壽夭窮達，貴賤貧富，我力之所能也。命曰：彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八；仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行，不出三仁之上，而居君位；季札無爵於吳，田恆專有齊國；夷齊餓於首陽，季氏富於展禽；若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶？……』而墨子非命則曰：『今也王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，……而不敢怠倦者，——彼以爲強必治，不強必亂；強

必甯，不强必危。……今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，……而不敢怠倦者，……彼以爲强必貴，不强必賤，强必榮，不强必辱。……今也農夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼樹藝，……而不敢怠倦者，……彼以爲强必富，不强必貧，强必飽，不强必飢。……今也婦人之所以夙興夜寐，强乎紡績織紝，……而不敢怠倦者，……彼以爲：强必富，不强必貧，强必煖，不强必寒。……今……賫若信有命而致行之，……則我以爲天下必亂矣！……天下衣食之財，將必不足矣。』（其詳見墨子一部中）又曰：『昔桀之所亂，湯治之；紂之所虐，武王治之；……存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治，天下之治也，湯武之力也，天下之亂也，桀紂之罪也，若以此觀之，……夫豈可以爲命哉？故（孫云故固通）以爲其力也』由彼方面觀之，所以信「命」爲確有；由此方面觀之，所以以「力」爲可恃；各有理由證據，所以各執一說。道墨「力」「命」之爭，亦如孟荀於性善惡之辯：或以惻隱之善端爲證據，或以利欲之惡行爲理由也。前者——道家——既以命爲確有，遂自安於命；後者——墨子——既以力爲可恃，遂極尚努力；夫命與無命，力與非

力之見地既殊；則其征服自然，與被自然征服之趨勢自分。此非獨吾國道墨二派之異趨已也 吾今得名：道家爲命定勝人力說——天然勝人力說——有命無力說，墨家爲人力勝命定說——人力勝天然說——有力無命說，所謂「天定勝人」「人定勝天」二語，誠可當爲道墨兩敵國之爭點；其在儒家則殊不爾，既一面知命，又一面努力，是可名爲：力命並行論——力命咸有關係。

吾談至此，輒憶近有英人羅素(Russell)之言曰：『關於「意志自由論」(Indeterminism) 或譯作「非定命論」 與「定命論」(Determinism) 世人往往以爲兩者必相反而不相容；如前者果是，則後者必非；如後者果是，則前者必非；其實如將二說而在一處講，亦未見其有大不可，如水火不相容然。』章太炎亦曰：『故謂專由智力者非，謂不由智力者亦非；謂本無宿定者非，謂純由宿定者亦非。』吾想若孔子之意，當亦與此不遠；若道家則如後者，墨家則如前者。

或問孔子知命而抱『樂天觀』(Optimism) 今若道家——老楊莊——於命

最知，而且安之理宜謂爲眞「樂天觀」者；而亦因何反以「厭時」目之？曰：是不然；惟其一安於「命」之上，所以知其初非由於「樂觀」而然，乃由「悲觀」以致也。申言之：其來源在「悲觀」——老子，然後由「悲觀」以成其「達觀」——莊子，而「達觀」又流而如所謂「快樂主義」者——楊朱歟？魏晉人歟？（以其人論楊朱固在莊周前（惟蔡子民別有考據以二爲一）以現書論列子則在莊子後或以列子爲魏晉間僞書而云其中之楊朱篇則較可靠此或然也可姑從之但無論其如何可崇亦不能出在莊子之書之上即與同時或將近之亦未敢斷言（惟一部分不在此例）故就歷史上觀其思想似當先莊子之達觀而後所謂楊子之快樂主義學者於此萬勿誤會蓋所謂快樂主義之論調僅見於列子書中其散見於前此之書如孟子亦祇說其爲我（個人）主義要之此乃指所謂楊朱快樂主義一部分——在此所謂快樂主義之論調如非實出自楊朱則吾且當之爲後於莊子之道家言亦妥——非指其個人主義一部分蓋前者尙可疑而後者已證實云）今人或以「悲觀」目之固然；或以「快樂主義」目之，亦未可非。（此所謂快樂主義出自謝著中國哲學史其言曰『楊朱所謂快樂主義在不受一切世間之束縛不爲名譽富貴動心但愛此天賦之身以盡有生之樂……故楊朱之快樂主義與其人生觀有密切之關係』）至若孔子，則非如道家一安於「命」之上；彼如一安於「命」之上安有其「樂天」「積極」耶？今既不「厭世」「消極」，自非與道家一安於「命」之上同也。要之：驟觀二家之有命則一；細察其所以或從積極方面出發而爲

「樂天，」或從消極方面出發而抱「厭時，」則有二矣換言之：一則只知由積極方面出發，及其後來遭逢始歸結於命；命字至是始提出此點後當詳論一則先有命之感覺，而後成其消極方面之傾向；此其大異，已可想見否則，如察孔子之『知其不可而爲，』與其時人——隱者近道家言——之所與相反者，在此先提詳則俟後亦思過半矣。

右述之意：孔子雖曰有「命」並非一如道家之安於「命」之上，是以如彼無時不在實踐道德……之中，彼又認此種理性的行爲此指不爲感性所誘惑之行爲如奉良心以從事者爲人生之所當然——理該如此——者，有如所謂「爲善最樂，」以及「爲善事卽快樂」蘇格拉底似亦有此種趨向至其結果，咸云：莫非『天』也！『命』也！或者以爲：『聽天由命』謝无量曰『蓋以窮達死生當一聽天命而人之所以爲人則惟當各自勉盡其分義不必復念其餘也卽在天者委之於天在人者必竭盡其力而後俟諸天命耳』此說甚是與我見合蔡子民亦曰『惟儒家言命在使人各盡義務而不爲境遇所移』又如邵雍亦曰『幸不幸命也當不當分也一命一分人其逃乎』吾之於此同上案語至若墨子，則必預定其結果而後有動機，以結果斷定其動機，動機與結果相提並論；但彼亦有見及於此現實界時多不易圓滿人生所願望，遂以天鬼……是託，使人行善而去惡——但以此點論，比諸他宗教家之手術，

殊爲笨拙，且覺薄弱，雖有亦等於無，究竟非如他宗敎家不可。詳則當見該部請再釋之：墨子。對於一切行爲，咸有所因爲，因爲幸福而行道德，行道德在得幸福，以道德爲手段，以幸福爲目的；孔子則似不然：未必純爲幸福而行道德，行道德亦未必純爲幸福，觀其在易所謂：『小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲』在彼自身何如，則不言而喩矣。前者或如康德所謂：『假言命令』(Hypothetical imperative)一作『假定命法』後者或如其所謂『直言命令』(Categorical imperative)或譯『無上命法』前者如『幸福說』(Eudaemonism)或『福善說』後者如所謂：『眞道德』者此孔墨二家之所以不同也。

尤當知者：若孔子之有「天」，有「命」；似亦可謂猶諸宗敎家之信上帝，鬼神，……說他界來世也；萬勿誤會並非宗敎不過諸宗敎家將此所謂「命」，易而代以上帝，鬼神，其結果盡託諸他界，來世；而孔子則對於他人所謂上帝，鬼神，他界，來世，一一加以否認，並將此等情景，盡歸而納之於其所自創設之「命」之中耳；要諸宗敎家，信上帝，鬼神，他界，來世，蓋欲遂人所要求於未來；若在此現實世之孔子儒家完全入世思想

所謂「命」則用為安慰人所不得志於既往；能納人所要求者，惟有他界；最宜人於當世者，莫若安慰(?)換言之世人如信有命，則於多欲亂求，非為妄作之事，自少發生(已詳於前)。蓋命之在於消極方面的功勞如此；然其在積極方面亦有罪過惟孔子似有見及於此，所以對於積極方面努力，對於消極方面知命，是孔子對命的活動，只許其在於消極方面，命之在於消極方面，固未嘗不可當為一種良藥。(按「定命論」與「意志自由論」互有得失如意志自由論之在於積極方面而如善人善事的努力此其所長也如惡人惡事的努力此其所短也如定命論之在於消極方面如善人善事之無由見此其過也如惡人惡事之無由見此其功也(以上係論極端的二派若孔子或獨能免焉)此豈章太炎俱分進化論之所為作與)

如猶有未甚明瞭者，請再看康德之講「靈魂不滅」及「神之存在」所謂：『夫道德云云，乃為道德而行道德，別無其他目的之謂。人有常以道德與意志之完全一致為其理想者，斯之謂至善。而人之實踐理性中，皆各有現實此至善之要求。顧吾人居此現實世，常為感性所妨害，縱令戮力精進，而卒不能達此理想之域。故若人類之存在，以現世為限者，則至善之現實，竟不可能；惟以人格的存在而論，姑目此存在為無限者，乃能現實。如是理想。故吾人不得不承認靈魂為不滅

者。此「靈魂不滅」一語之道德的證明也。』又云：『人惟爲道德而行道德，道德的意志以外，不許更有目的，故其行爲之結果或有幸或不幸，自道德上觀之，毫無關係；然目覩善人衰而惡人盛，究亦非理性之所能堪！人於是乃更要求最終之勝利，期有完滿之福，克與完滿之德相應，是曰完善。人之實踐理性中又有現實此完善之要求，是亦不可期諸現世者，以善行而招惡報，以惡業而食善果，世間往往而然，故欲現實其完善之理想，必望諸未來世，必設想有賞罰公明之一日，而授人以最末之勝利，俾之福德相應者，舍至聖至上全智全能之神，孰足當之？』（此出自康德所著實踐理性批評中，且從樊著哲學辭典中之神條所譯錄出）

康德之論所以託「神」之有，有「宗教」之設詳矣！而孔子之「命」的用意，亦可於其間想見之；惟宗教比諸孔子之所謂「命」似爲更進一步之設想耳！吾今所以引此者，卽在申明他人因之而設立宗教；至孔子本來亦不以爲意，毋須倡「命」爲有，但因鑒及世事人情，如諸不能如意之感想，不能甘心之事情，用特使「命」代爲安慰已。爲善者之受枉屈，與禁止將爲惡者之圖徼險；（冒險徼幸）且可託『命』代爲收容一切玄祕

——不可知者——之所以命為有當不出此，此固不若諸宗教家用計之狡猾，要之是亦一道乎！如其不然，人將問曰：「結果動機，或不相應，如上所云『以善行而招惡報以惡業而食善果』其理何在？」於此亦足以想見其所謂「命」之有意味矣！由上觀之，又似可云：持『結果論』(Consequentism) 或『目的觀』(Teleological view) 者，大多數必假託宗教——他界來世，或如墨子之祇有天鬼神等為所諉託之去處。請參看墨子一部中反是者，則不然，換位言之：凡是宗教，多皆有結果；此乃假說之有勿誤認為眞實之有 反是者，則不然。其在中國之孔老與墨子所以有命與非命，無宗教與信宗教——有命者無宗教，信宗教者非命，或以命為歸宿，或以宗教為歸宿——之分者，尤其彰明較著者也。吾嘗以為如梁漱溟輩(卽凡此類之世人)既尚無所為而為而非有所為而為只問動機而不顧結果或目的則彼又安得極信一切之宗教宗教者實欲使人有所為而為有結果有目的者也如梁氏等所攻擊之以道德為手段以幸福為目的吾見有乎此情者莫諸宗教家若此如諸宗教家必先示人以他界或來世之賞善而罰惡之鵠而後教人當去惡而務善足見世人(如在諸宗教下之迷信者然)之所以務善而去惡者正為來世或他界之罰惡而賞善也故為梁氏一類人計之必欲極其無所為而為……似非如老子之無宗教不可至若墨子之有宗教吾固許之今之學者，祇知孔子之有『定命論』，蓋鮮有見及乎上所云也。

吾問既屢及三家之學說，請再出一語，以收束上文：如孔老墨三家之居於『人生觀的哲學』上之地位，以孔老並論，則老子較不失爲所謂抱『厭世觀』(Pessimism)（實僅厭時）者，孔子較不失爲所謂抱『樂天觀』（或『淑世觀』）者；以孔墨並觀，則墨子似不失爲所謂持『結果論』者，孔子似不失爲所謂持『動機論』(Motivism)者（但此並非如耶穌教社之極端動機論）。而孔子之『樂天觀』，墨子亦略與同；其『動機論』，老子亦略與同。（要二人之比較的無所爲而爲，大概言之，不甚相遠）再而言之：孔子之努力有如墨子，其知命有如老子；若核其眞，則於斯二者皆尚未及二家之澈底。

根本觀念之名　請在此間，提出其一關鍵之觀念，當亦學者之所樂聞乎！吾在前講「禮樂」時，曾謂：『凡有心人，對於解決世間，雖用種種手段或方法之不同，而其唯一目的則無二。如今法治家欲以刑政維持世風，宗教家欲以信仰收拾人心；而孔子之於人世，既不採取強迫法——如法治家之當世所得賞罰，又不採用騙誘法——如宗教家之他界所得苦樂：而獨以禮樂感化人心，養成世風，所謂「化民成俗」是

也。此其根本觀念最不容忽』云云；於上「命之眞意義」一節，又謂：『諸宗教家信上帝鬼神，他界來世，蓋欲遂人所要求於未來若在此現實世之孔子所謂命，則用爲安慰人所不得志於旣往，能納人所要求者惟有他界，最宜人於當世者莫若安慰：……』云云，吾今已可爲之結論矣：宗教家之行道德，……在得幸福；……孔子之行道德，……自有其可樂者：在可樂者，非『名』乎？新語所謂：『名教中有樂地』。范仲淹所謂：『儒者自有名教可樂』。按儒家之號爲名教，或正爲其重名，亦未可知也；唯然，故前者於『靈魂不滅』之一觀念，自當最爲重視；後者於名聲不朽之一觀念，（且不必分善惡名）亦當最爲重視何也？蓋前者如所謂『升天堂，受永福；墜地獄，受永苦』（耶教語）則人之喜福畏苦之心，於是乎生；旣有其心，則人之務善而去惡於是乎行；後者如所謂：『流芳百世，』『遺臭萬年』則人之喜芳畏臭之心於是乎生；旣有其心，則人之務善而去惡於是乎行，再析言之，如在富有「名聲不朽」觀念之名教家觀之：則其肉體雖已歸土，而其名聲仍留於世，肉體有限，名聲無窮，用名聲繼續肉體，是人之永生也：

此亦猶富有「靈魂不滅」觀念之宗教家言：肉體雖去此世，而靈魂則入他界，死於此者，即生於彼，肉體之在此世有限，而靈魂之在他界無窮，是之謂永生（永生者未嘗有死也）如孔子之春秋，左傳曰：「春秋之稱，……懲惡而勸善」（成十四年）「善人勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之」（昭三十一年）孔穎達曰：「因魯史之有得失，據周經以正褒貶，一字所嘉，有同華袞之贈；一言所黜，無異蕭斧之誅；所謂不怒而人威，不賞而人勸，實永世而作，則歷百王而不朽者也」（春秋正義序）吾更以爲：其見褒者，奚啻「有同華袞之贈？」抑且無異於「升天堂，受永福」；其見貶者，奚啻「無異蕭斧之誅？」抑且有同於「墜地獄，受永苦」；所謂「留芳百世」：如聖賢，君子之廟祠，及忠臣，孝子，節婦，烈女之牌坊等；即升於此現實世之天堂，而受永福者也所謂「遺臭萬年」：如諸惡逆，奸賊之著在史中者，即墜於此現實世之地獄，而受永苦者也然則孔子之倡現實世的名教，而不設他界來世的宗教，或以名教代宗教，其所用意，可謂深矣！此即吾之孔子的名教論

更比觀之：其在諸宗教家，爲欲得他界之福，而期免受其罰，故不敢非爲妄作；……

…其在諸法治家，爲欲得當局之賞，而期免受其刑，故不敢非爲妄作；……其在孔子也，則亦得謂爲：欲見美譽於當時，期得流芳於後世質言之，卽爲『名』爲『人格』上章所述之『命』與刻正欲講之『名』，乃孔子之根本觀念然彼宗之命的意義，與名的意義；正命主義，與貴名主義；亦可作爲彼宗之根本觀念的兩方面觀以命爲消極的安慰者，以名爲積極的獎勵品或問既有其『命』，不必更有其『名』可乎？曰不可也！單用一方面的消極的安慰者，或猶不免如康德所謂：『究亦非理性之所能饜』然則亦當如宗教家之欲遂人所要求於他界或未來世乎？曰不然也！孔子 世的當時的思想既與不同道矣，安能謀相爲哉？『道不同不相爲謀』見論語 故就此而爲此計非借重於『名』不可！孔子於是遂極力鼓吹之，而用以爲獎勵但此須知法治家之賞罰，乃得自主宰當世者——如：政府之類；宗教家之樂苦，乃以他界之主宰者——如：上帝，鬼，神之類——爲對象，若孔子之名，則以當世衆人——入世的人間的——爲對象，授與之權，操於當世衆人之手惡行則有惡名，行善則名亦善；卽當時人不敢言，亦有

後世之公論，故對於名之授與，頗爲嚴格。

並請注意：孔子於名，可作兩部觀之；一爲名分，一爲名聲，一部春秋之用褒貶，既在乎正名分；同時又帶提重名聲，名聲既重，名分自正，如欲正名分，必先重名聲，其正名分多詳於前；（正已化人節中）今所述者爲重名聲。

吾述至此，請出杜亞泉所譯述之叔本華(Schopenhauer)所著的處世哲學，（原書爲日本杉安所譯述今又經杜氏之譯述雖尚不失叔氏之意然直當爲杉杜之言亦可今所引者杉杜述也）吾因覺其中有數語，頗可與孔子互相發明，且假與我所見孔子不約而同者，因擇要而補錄之於左，用供參看，是否有當，學者公決？杜氏之講名譽論云：

「人格爲幸福之基礎，……名譽亦然……夫名譽心爲道德上之一動機，爲獎勵道德上有力之刺戟，有時亦不可不鼓吹之」

按孔子之所以尙『名』者，或有類於此所云，亦未可知也。

「名譽過重之結果，一舉一動，窺他人之意向，……是實與奢侈者衒其外觀之

服飾，爲同一之心理。』

『名譽者，他人對於自己之價値所加之品評也。……而所謂虛榮者，則以求他人之證認爲目的者也。』

按孔子之正名，在乎名實之相副也。（可看「正己化人」條中）吾在前述其貴「言行相稱，內外如一，」亦此理也。如果名能副實，則諸弊端自無從生，孔子或有見及於此所云，又未可知也。

『名譽於吾人雖有間接之關係，而對於吾人眞正之幸福，則常受直接之障害。故欲保身心之康甯，行爲之眞摯，不可不厭離之。然厭離究爲不可能之事，以其因襲既久，習慣而成天性。……吾輩於此欲求救濟之手段，則惟有理性的反省法而已。』

理性的反省法者，何也？曰：吾人熟考人間之思慮，屢有甚迷妄顚倒者，其毁譽褒貶常失其正鵠，究不可以爲吾人行爲之標準。故名譽者於吾人實在之價値無

關係；而吾人之行爲當皈依於自己之本性，從本性以定行爲，則心廣體胖，而其行爲亦獨立而堅固！人生之眞價，於是乎發揮！而幸福之眞意，亦於是乎大闡矣！吾人研究名譽二字之定義，則名譽者，爲在外之良心；良心者，爲在內之名譽；良心之於名譽，猶功績之於徽章也。徽章以本於功績，僅佩燦爛之飾物，不能視之爲徽章；名譽必本於良心，僅受俗眼之歡迎，不得謂之名譽。

按孔子之所以又重理性的行爲，爲良心而從事者，（詳於「命之眞意義」一節中）或有近於此所云，更未可知也。

一述二千言，在閱者如未詳悉，亦可略明矣；在述者如尚有言，亦可少休矣。如今理宜再引其平日所言，用爲實證孔子之言曰：

君子去仁，惡乎成名？（見前）又易亦云「善不積不足以成名」

君子疾沒世而名不稱焉（見前）其稱「伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之」可參看

夫人之生於世；或有身而無名，是雖有生，亦等於死；其較上者，則生而名存，死而名滅，

是雖有一時之生，亦無經世之名；孔子獨有見及於此，所以畢生皇皇棲棲，孳孳矻矻，並非無意識（Unconscious）之動作也。

又如左氏傳稱：

太上有立德；其次有立功；其次有立言；雖久不廢，此之謂不朽。

凡如左傳所稱，皆所謂不朽之大業也。既有不朽之大業，自有不朽之大名矣。有一於此，則可以不朽。即孔子所嘆「吾道不行矣，何以自見於後世哉？乃因史記作春秋」（見本傳）亦有為此也。但惟孔子最富於此種觀念，其業則道德學問，……其名則（即其生活也）君子賢聖。……太史公於是贊之曰：

……余讀孔氏書，想見其為人！……天下君王至於賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉；孔子布衣，……學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折衷於夫子，可謂至聖矣！（史記孔子世家贊）

中庸亦稱之曰：

……見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不悅，是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，（尊親二字皆屬動詞猶言尊之親之）故曰配天。

此皆可謂能知其意而得所稱矣！其在墨子，則務利之觀念較深；若在老子，則不但無此兩種觀念，而且極力攻擊之。如其言曰：『絕聖棄智，……絕仁棄義，……絕巧棄利……』『名與身孰親？身與貨孰多？』已可想見矣。孔子有名的觀念，名屬於己，己之名也；墨子有利的觀念，利歸於人，人之利也，而老子既無利的觀念，又無名的觀念，似可謂爲惟身最貴，非獨名與利也，即任何一切，皆不如吾身，故不爭名，不爭利，不愛外物。蓋如爭名，爭利，愛外物，則將大不利於吾人之身矣。學者如認『孔子重名，墨子重利，老子無名利而重身』之比較說，猶未甚妥；則亦得少換而言之曰：孔子名重於利，墨子利重於名，老子不重名利而重身，或孔子重名，墨子重利名，老子輕名利而重身，此惟老子重身而不重名利耳；若孔子之重榮名，與墨子之重公利，則皆不重身矣。不觀

二子之言乎！孔曰：殺身成仁，「君子去仁惡乎成名」墨曰：「殺己以利天下」此中國三大思想家，對於人生觀念之所大不同者也。

吾述孔子之人生思想告終於是矣。計其中尤以最後所述之「命的眞意義」與「根本觀念之名」最爲重要。蓋以現實世的儒家論，如「命」與「名」乃其歸宿所在，可惜世之學者，概未能深察云。

孔子哲學下部（補遺）

孔子之根本思想，業已依次提出於前矣；然猶有爲一般人所認爲不必知者，而吾則以爲非並盡之不可。雖然，如學者能並觀之；固佳；不亦無關重要也。故自此以下，略補上述之所未及，及所未詳，爲一備考云爾。

孔子之生活　關於孔子之生活，古人宋周敦頤有令其弟子「尋孔顏樂處」者，而今人梁漱溟亦有謂孔子生活之樂者，未悉果有合否？且其所樂何在？不可不加以研究。

葉公問孔子於子路，子路不對，孔子因教之言曰：「汝奚不曰：

其爲人也：發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」（七）

又嘗自言曰：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲（同上）

何故去彼取此？孔子以爲：

君子謀道不謀食……憂道不憂貧（詳前）

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也（詳前）

君子食無求飽，居無求安，敏於事……（詳前）

乃又言曰：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之；如不可求，從吾所好（七）

此中固亦存有如孟子所稱，曾子之言曰：『晉楚之富，不可及也！彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義；吾何慊乎哉？』（而大戴禮曾子制言中篇亦可供參看「性質的快樂說」詳後）然而孔子以爲富貴並非絕對不可處之，不過惟要以道爲衡，故其言曰：

富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也（四）

孟子所言：『非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以爲泰』亦斯意也。又子貢曾問：

孔子曰：貧而無諂，富而無驕，何如？

可也；未若貧而樂，富而好禮者也。(二)又有言曰「貧而無怨難，富而無驕易」

其在諸弟子中有如所謂「貧而樂」者，厥惟一顏回。故特見嘉曰：

賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人其不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！(詳前)

即其所稱曾點，(即曾皙)亦不爲無因。一日子路曾皙冉有公西華侍坐，孔子因徧問諸人之志，而至曾點，曾點獨曰：

莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。

孔子喟然歎曰：

吾與點也！

其志清高，毫無權利思想，故亦見取焉。若孔子所好所樂者，其爲「道」也，固已明甚。

所以惟有：

……守死善道……(八)

且有言曰：

朝聞道，夕死可矣！(四)

然則於此所謂「道」者，將人弘道與？抑道弘人與？尙當一問焉。然既如上述矣，顧猶未明耶？孔子深信：

人能弘道，非道弘人。(十五)

曾子所謂「士不可以不弘毅，任重而道遠。……」詳前 其以是故與！不然，則子張將有言曰：「執道不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲無？」(十九)孔曰「言無所輕重」

綜上以觀，已可知孔子似趨重精神的快樂者；至於物質方面之滿意，一語亦所未及；其於不合理的富貴，尤其大加抨擊。凡此俱散見於右所引中，茲可無喋贅焉。而孔子於義，利，德，富之分，早已道及；後來孟子益加嚴辯，蓋有由也。孔子之言曰：

君子喻於義，小人喻於利。（詳前）

此義利之明分，亦君子小人之所以有別也。彼又以利爲極端不可曰：

放於利，而行多怨。（四）孔曰「放依也每事依利而行」

彼又以「見利思義」「見得思義」爲言。故大學亦稱不以利爲利，以義爲利也」

雖然，在此有不可以不辯者：墨子之謂「義」也，「利」也，二而一，一而二，（墨經解云）「義利也」既有其義，必有其利，先預算以期必得，不得則不爲利，不利斯不爲義矣。此與儒家中之孟子所謂「何必曰利？亦有仁義而已矣」甚至如董仲舒所謂「正其義不謀其利，明其道不計其功」宋之張栻亦以爲「莫先於明義利之辯。蓋聖賢無所爲而然也。有所爲而然者，皆人欲之私，而非天理之所存。此義利之分也。」（邵雍等亦皆有義利之辨）最爲根本衝突。（一則專問動機不論結果，一則專問結果不論動機）然此惟有董張孟輩爲然耳。若在孔子，實亦未嘗以利爲非。如易所謂「利者義之和也」「以美利利天下……」梁任公謂之不過不專以利爲道德之標準而已。（可見墨子學案）故孔子前固不若墨家，後亦非如孟董。就孟董與墨

子論：吾得名孟董爲義利對待說，墨子爲義利同一說。再就孟董與孔子及墨子以觀：孟董以爲義則非利，利則非義，義利不兩立；墨子用利當義；若孔子者，其居於極端的「動機論」之孟董，與極端的「目的觀」之墨子之中乎！（蔡孑民亦曰『孔孟之言本折衷於動機功利之間』惟所謂孔子似是而孟子尚未必）若就大體而論：儒家得謂爲主道義主義——道德主義——者，墨子則主「功利主義」者，如儒者多使人相敬相安，墨者每使人相愛相利，（大概而言）亦其例也。並請參看前次之「命的眞意義」一節中。

儒墨之尙義——非利——尙利，固有由於其尙「動機論」尙「結果論」之所不同而來；然吾以爲二家之主個人而社會化，與主社會而個人化，（聊云爾爾）亦與此大有關係。何以劾之？例如「自利」：不論何人，亦皆知而否認之；如各行義：不論何人，亦皆知而贊成之；儒家——尤其孟董——注重「個人」，所以主「義」而攻「利」；「利」在「個人」殊非，「義」在「個人」最妙，其不兩立在此點也。其在墨子之鄙視利己者，更不敢後於儒家；然則二家攻擊『自私自利』之意見既同，而終有引『利』爲美談，

與羞言及『利』之異，究何在哉？最可令人思索者此也。蓋墨家能更進一步，以為既知利己之可鄙，何不移利己之心以利人，自私之心以從公？果爾，則不但無一可非，且覺多多益善，恐雖儒家亦當從之。其對義利無分，有以也。（詳見該部）質言之：儒家最注重者，在乎人人各自修身行義；（此其說法亦如孟子所謂『人人親其親長其長而天下平』然）墨家最注意者，在乎人人捨己利人，忘私為公；是故「義」之所貴，各自行也；「利」之所貴，盡與人——公家社會——也。

請舉一例為上證實：如梁惠王所問孟子：「將何以利吾國？」吾國者，個人自私自利之較大者耳，故為孟子所不取，因而易之以仁義；若易所謂：『能以美利利天下』，天下者，指凡在此天之下者也，猶今之言世界，而爾國吾國，爾家吾家，莫一不在厥中矣！故孔子亦有取於是焉。（此點孔子視孟子為高見且不固執）謂予不信，尚有公孫龍子（以及說苑等書）所傳：楚王失一寶弓，左右人請尋焉！楚王因進一步而觀之曰：失之者楚人，得之者楚人，吾又何尋焉？孔子聞之，以為楚王之於得失，以『一國』而論；視其左右之以『個人』而論，固較能廣視，但亦未能無我見之存於中也！遂更進一步而改正之，以為何不去冠頭之『楚』字，而統

言「人」?「人」者天下之人也；「楚人」者，一國之人也；故雖有楚王與其左右所見『個人』與『一國』之廣狹，要其『自私自利』則一；若以天下之人論則所謂「自私自利」將何以加之？（孔子「毋我」豈謂是耶）要之在利之自身，初無所不是；至人之行使之，始有所可非耳此主社會而個人化，與主個人而社會化之所以又有關於義利無分，與義利必辨者也。

義利之辨，既詳言之：若因聯帶關係而欲並觀其對於富貴與德義，將何去取？亦有論語所載之：

齊景公有馬千駟，死之日民無得而稱焉；伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。

誠不以富，亦祇以異。（以上八字本在十二篇中之「子張問崇德辨惑」章後按宋人胡氏移之於此似是今從之）其斯之謂與！（十六）

此大有如彌爾（Mell）所謂：『與其爲豚而嬉，弗若爲人而慊；與其爲癡頑而逸，弗若爲蘇格拉底而慘死』一類『性質的快樂說』（Qualitative hedoni5m）

而大學亦曰：『德者，本也；財者，末也。』夫「富」與「德」，其得失必有能辨之者！
其貴德賤富概可想見於此，而孔子又有言曰：

驥不稱其力，稱其德也。(十四)

夫驥，猶稱其德而不稱其力；則於其他更可知矣！此數小段，第因偶言而更涉及之。茲當轉接上文繼續討論。如以「道」教人若自學，非備述之則於上所云，終無歸宿也。

孔子在齊聞韶，三月不知肉味曰：

不圖爲樂之至於斯也！(七)

蓋彼曾謂：『韶盡美矣，又盡善也！』又如所謂：

加我數年，五十以學易，可以無大過矣。(同上)

蓋其好學也如此！即彼亦自信曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉；不如丘之好學也。』(五)又曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』(七)又如衛公孫朝問於子貢曰：

仲尼焉學？

子貢曰：

……夫子焉不學？而亦何常師之有？(十九)

足爲此證實者，即孔子所謂：

三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。(七)

其從師也又如此！若問孔子何其多能？又何以從事於藝？則有琴牢之述其語曰：子云：『吾不試，故藝』(鄭曰「試用也」)(九)孔子亦自言曰：『吾少也賤，故多能鄙事，君子多乎哉？不多也。』(同上)所以從事於藝者以此，所以多能者亦以此。此言誠然，如諸膏粱子弟，於此多非所能及，即能及亦不甚可觀。

至其所以設教於天下者，蓋彼極信教化，最有效力。如其言曰：

有教無類(十五)

而彼似極注重人格感化。如其欲居九夷，或謂之曰：陋；孔子曰：『君子居之，何陋之有？』(九) 蓋彼以善化人，何致反爲惡土所移？故其言爾爾。而觀其所教人，尤殫心力，彼

嘗自謂：

自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。（七）

又對諸弟子曰：

二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。（同上）

其教人又如此！而其造就，必因其材，故分科以授之。如：

德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓；言語：宰我，子貢；政事：冉有，季路；文學：子游，子夏。（十二）

然其用何爲教？所學者何？更當一知焉。其平日所雅言者，則如：

詩，書，執禮，皆雅言也。（七）

又其言曰：

興於詩，（又曰「小子何莫學夫詩」又曰「不學詩無以言」）立於禮，（又曰「不知禮無以立也」又曰「不學禮無以言」）成於樂。（八）

志於道，據於德，依於仁，遊於藝。（七）

又有四教：

文，行，忠，信。（同上）

顏回亦嘗稱之曰：『夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。』（九）蔡子民謂：『孔子於是以詩與禮樂爲涵養心性之學。』而胡適之亦云：『詩與禮樂，都是陶融身心，養成道德習慣之利器。』而梁任公更曰：『儒家言禮與樂相輔，二者皆陶養人格之主要工具焉。』諸說皆得之矣；若吾所說，已詳於前講其禮樂之中。

關於孔子生活之文，幾盡錄出；而其要點，似猶未遑及焉。最堪注目者：孔子於其所稱諸德，雖極爲重視；然苟不加之以「學」，究亦未見其可也！所以「學」之於孔子，最關重要。如其語仲由以「六言六蔽」曰：

好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。（十七）

是雖有其「德」，亦必成以「學」。若如子夏所謂：『君子學以致其道。』則夫專主

「道」亦必由「學」入也此點在宋明諸雜禪的儒者，可謂一無所知焉！如既一無所知，猶何足當爲學孔子者？

其於中庸，又將「道德」「學問」並舉而言之曰：

故君子尊德性而道問學……

孔子又嘆曰：

德之不脩，學之不講，……是吾憂也！（七）

吾見孔子殆以道德學問並重者，後來如宋之朱陸兩派，各有所偏見，以致爭執一時，俱自以爲眞得孔子之傳，實猶未明孔子之眞相也！吾言至是，因又想及二派之所以然者，莫非由於德性派的陸王，觀察人生係生而知之，若本自能者——良能良知，故主「內」「直覺」(Intuition)（以此而論今人梁漱溟直不愧爲陸王之徒矣）；換言之，陸王一派，既以人爲「本能」(Instinct)可直覺，對於學問，自覺支離矣！故可不必也；而在問學派觀之，又多與相反，故二派一則純粹先天的，(Apriori) 先天的亦可名先天論 (Apriorism) 一則比

較後天的，(Aposteriori) 後天的亦可名爲後天論。(Aposteriorism) 如從方法論觀之則前者既主張先天的，自屬於演繹法；(Deductive Method)後者既主張後天的，自屬於歸納法；(Inductive Method) 故有純重思惟，與較重經驗之異。朱陸不同，既略言之矣；即昔之孟荀所異，亦頗有類於此所云也。總言之：朱陸所異在問學德性，其所以然頃既言之；孟荀不同，在仁義禮樂，而其仁義禮樂之異倡又由於性善性惡之偏見而來；仁義與德性略同，禮樂與學問略同。蓋儒家至是始「分道揚鑣」其在孔子，則兼之——調和折衷——矣。(合孟子所精之仁義荀子所精之禮樂與朱氏所尚之問學陸氏所尚之德性則成一孔子之思想)

茲宜再引一二語，先結上文，而後作一總解釋，以終篇焉。孔子曰：

默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？(同上)

若聖與仁，則吾豈敢？抑爲(爲假即學)之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。(同上)

吾嘗以爲：若論其他之在當時，固亦有其人在；惟此教育一途，幾爲孔子一人所獨有，故特提及此節。

然其『教育哲學』，究有何意義耶？孔子曾云：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格』（三）蓋如禮樂等類，乃感化的養成的利器；而刑政乃治的的利器。儒家——孔子——以「化」不以「治」，法家以「治」不以「化」。唯「化」故在「人」，唯「治」故用「法」，此二家之根本不同也。梁任公曰：『夫儒家固以政治教育合一為職志者也。故孔子終身為教育活動，即終身為政治活動也。』（吾曾以墨子為政教合一，在此亦說孔子為政教合一，請學者勿誤會墨子之政教合一詳言之即宗教與政治合一；孔子之政教合一詳言之乃教育與政治合一，名同實異，最當明察。）此說固然；吾今又以孔子之「賢人政治」與其「人格教育」，僅位置之殊，非性質之異；在下為民，則為教育活動；居上當道，則為政治活動；綜上以觀：孔子之根本觀念，既在「化」，若「登」，則其對於教育一途，自當特別注重。換言之：孔子一生事業，所謂「教化」二字而已。

孔子之態度　孔子之態度，已散見於上方；尤以中庸一節為要。請再補其前所未詳者。孔子之根本觀念，多見於易，易之言曰：『變通配四時』。又曰『變通莫大乎四時』『變通者，趣時者也』

『與時偕行』又如『變而通之以盡利』（又曰『化而裁之謂之變推而行之謂之通』又曰『化而裁之存乎變推而行之存乎通』）『天地變化，聖人效之』易之第一要旨，在乎變易，或變化，或變通；而彼明言『聖人效之，』則孔子之態度，於是乎可知矣！孔子既抱「無可無不可」之宗旨，故曰：

……毋固，毋必……（九）

因而以爲：

君子不器（見前）

此語邢昺疏曰：『器者物象之名，形器既成，各周其用，若舟楫以濟川，車輿以行陸，反之，則不能。君子之德，則不如器物，各守一用，言見機而作，無所不爲也。』

孔子因謂顏淵曰：

用之則行，舍之則藏，唯我與爾，有是夫！（七）

又其言曰：

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。（詳前）此言無定可不可惟從其宜也

孟子亦嘗評論孔子諸人曰：

伯夷目不視惡色，耳不聽惡聲，非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，橫政之所出，橫民之所止，不忍居也，思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。伊尹曰：何事非君？何使非民？治亦進，亂亦進。曰：天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺，予天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。思天下之民，匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，如己推而內之溝中，其自任天下之重也。柳下惠不羞汙君，不辭小官，進不隱賢，必以其道，遺佚而不怨，阨窮而不憫，與鄉人處，由由然不忍去也。爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。孔子之去齊，接淅而行；去魯曰：遲遲吾行也！去父母國之道也。可以速而（王曰則也）速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。（其盡心篇云「孔子去魯曰遲遲吾行也去父母國之道也去齊接淅而行去他國之道也」其公孫丑篇曰「可以仕則仕可以止則止可以久則久可以速則速孔子也」）

孟子曰：伯夷聖之淸者也！伊尹聖之任者也！柳下惠聖之和者也！孔子聖之時者也！孔子之謂集大成。……（中庸所謂「合內外之道也故時措之宜也」蓋可與此互相發明）

此段據今所傳之孫奭疏曰：『大抵孔子量時適變，……可以處此國則處之，故未嘗有三年之淹也；可以仕於其君則仕之，故有行可，際可，公養之仕也。（原文在萬章下）凡如此者，故曰孔子如是也。』又曰：『伯夷之行，爲聖人之淸者也，是其不以物汚其已而成其行於淸也；伊尹之行，爲聖人之任者也，是其樂於自爲，而以天下之重自任也；柳下惠之行爲聖人之和者也，是其不以已異於物，而無有所擇也；唯孔子者，獨爲聖人之時者也。是其所行之行，惟時適變，可以淸則淸，可以任則任，可以和則和，不特倚於一偏也。故謂之孔子爲集其大成，得純全之行者也。蓋集大成，卽集伯夷伊尹下惠三聖之道，是爲大成耳。如所謂；「危邦不入，亂邦不居，」是孔子之淸而不至伯夷一於淸也；佛肸召而欲往，是孔子之任而不至伊尹一於任也；南子見所不見，陽貨敬所不敬，是孔子之和而不至下惠一於和也。然則伯夷伊尹下惠是皆止於一偏，未得其大全也。

「……」按此雖爲僞書，如有所見，亦且引之。(陳澧在東塾讀書記孟子篇中亦稱其甚有精善處)

孟子往往引孔子之言而演述之，論語孟子二書俱在可稽。孟子此文，亦當與論語所載，孔子所言，並觀互察。孔子之批評人而自表示曰：

不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與！謂柳下惠少連降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲夷逸隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是：無可無不可。(十八)

蓋孔子所以獨異者，非若人之一定而固執也。夫一定若彼者，不可如此；固執如此者，不可若彼；而孔子則貴活用——亦可「通用」——而不死執，「因時制宜」，「隨機應變」。其孔子之謂耶！孔子可無論矣；若老墨二人，於孟子所云，有可當者乎？以吾觀之：墨子近伊尹一類人，老子近伯夷一類人。如曰：老子，聖之清者也；墨子，聖之任者也；尤爲合矣。

孔子既抱活用主義——變通主義——隨時主義，(此如所謂：「君子藏器於身，待時而動，何不利之有？」又若所謂：「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光

明。」即其所謂「中」亦當有「權」試觀孟子所云，自可知矣！孟子之言曰：

楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也；墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之；子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也

僞孫奭疏曰：『此章；楊墨放蕩，子莫執一，聖人量時，不取此衞孔子，行止唯義，義者宜也所在者也。』又曰：『如執中而不知權變，但若執一介之人，不知時變者也。』邵雍觀物外篇亦曰：『權所以平物之輕重，聖人行權，酌其輕重而行之，合其宜而已，故執中無權者，猶爲偏也。』

以若說觀之，則吾向之非梁氏所云，不爲無見也。蓋彼所未當者，在乎既云「有所揀擇而求中」；又云「遇事而感而應，就是個變化，這個變化自要得中」又云『我們人的生活……自然走他那最對……的路』彼係用直覺眼光觀之固不足怪但其所帶直覺色彩未免太濃倘有他言可看吾前所錄而頃所說者，是雖執「中」亦當有「權」；有「權」之「中」，「中」且有「權」，「權」雖能可貴，蓋在此點吾既略言之於「中庸說」中矣。

孔子之志願　請講孔子之志願，以結其局焉，一日顏淵季路侍，孔子因謂之曰：「盍各言爾志？」二子答畢，子路乃反問曰：「願聞子之志」，孔子於是乎言曰：

老者安之，朋友信之，少者懷之。(五)

朱熹之注之曰：「老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩。」此說之在諸注解中，似較爲近是者。

而子夏語司馬牛曰：

四海之內，皆兄弟也。(十二)

韓愈所謂：「一視而同仁，篤近而舉遠。」及禮記所謂：「以天下爲一家，以中國爲一人。」亦可與此處孔子子夏所言參看。他若孔子所稱「修己以安人，……修己以安百姓。」「博施濟衆，」「汎愛衆而親仁，」「君子成人之美，」「己欲立而立人，己欲達而達人；」皆己一一散引在前矣。

孔子因子路而聞避世之桀溺譏言而憮然曰：

鳥獸不可與同羣，孔曰『隱於山林是同羣』吾非斯人之徒與而誰與？孔曰『吾自當與此天下人同羣安能去人從鳥獸居乎』天下有道，丘不與易也。（十八）

此外尚有憲問第十四所載二則，可與此處參看，茲並錄之於左：

『微生畝謂孔子曰：「丘何爲是栖栖者與？無乃爲佞乎？」孔子曰：「非敢爲佞也，疾固也。」』包曰『疾世固陋欲行道以化之』而朱注以『固』爲『執一而不通也』亦通

『子路宿於石門，晨門曰：奚自？子路曰：「自孔氏」曰：「是知其不可而爲之者與？」』

此尤足以見其自負有人間重大之責志。章太炎亦頗知之，其言曰：『仲尼志在濟民，理無不仕』其所以與老子之徒之抱厭時觀不同者，亦莫非在此一點。蓋一則有如：因世既不可爲而萎萌退志，一則因世之不可爲而自告奮勇也。除此長沮桀溺一章，及所引晨門微生二段外，他如子路反見丈人，楚狂歌過孔子，以及於衛有荷蕢而過孔氏之門者三事：皆足以見儒道二家之根本不同處。

若在此最後三節——孔子之生活，孔子之態度，孔子之志願——皆為世之學者所罕言，吾今獨並及之，毋乃違衆乎？然以是數者充作上來正篇之參考書計，亦良得也。故附錄之於此焉。

總而言之：若孔子之學說，要皆不出攻究人生問題，如加之以所謂：「處世哲學，或『人間本務之學』」，（此語乃楷特屋特Calderwood之解倫理學也吾今援用是語稱孔學尤為得宜）吾知其必有合也。

本意在乎略講孔子之人生觀；及動筆之後，頗有妙解，得自意表，於是遂自妄想作一較完善之「孔家哲學」，而大加整理，竟成此現觀。然吾對於中國三大思想家之一「人生觀的哲學」，（人生觀的哲學一語乃黎邇已所提出之意見）早已有意為之；惟至於今方得出現耳。

孔子在先秦諸子中為最大思想家；而其「人生觀的哲學」（或人生哲學同）在彼宗之學問中，尤佔最重要之部分；吾向之所以研究孔子者在此，而其所以有「孔子之人生觀的哲學」之作者，亦在乎此。

吾之「中國三大人生觀之哲學」，既於客春脫稿；其所以遲遲至今，猶未發表

者，蓋有以也。以爲：在孔老墨三大思想家之中，所敢自信者，莫如孔子一部；在孔子一部之中，其爲獨得者，尤莫如「命的眞意義」及其「名的觀念」兩篇。至老墨二部，以言信堅，似猶未也！俟眞有把握後再行出示諸同好者可也；如不長進，則亦已矣！去二留一，其故在茲。特恐閱者，有所疑問，故在書後，略說明焉。

中華民國十七年三月廿三日，德化蔡尙思記於「京師大學校國學研究館」即未改組前之「北京大學研究所國學門」。

京中師友商搉錄目錄

通信代序

尙思近曾與諸師友一書曰：

……尙思爲學，在少肆力古文，後來則治哲學，故以今而言：在各學科中，最喜研究哲學一門；在哲學各部分中，尤喜研究價値論Axiolosy或實踐哲學(Practical philosophy 此與形而上學Metaphysics及認識論Epistemology鼎足而三)；一方面而孔子既爲中國之大思想家，其學說又側重於人生方面，故孔子哲學，尤爲尙思所最喜研究者也。而今所呈之孔子人生哲學一名孔子之眞面目一稿，卽其多年研究所得之結果也。自審卽未能盡得其是，深信其眞；而於「雖不中，不遠矣」之言，或可當之而無愧。蓋近來之研究孔子哲學之人最多，而又各異其說；尙思之治孔學，以得其眞面目爲目的地者也。在其心中，絕不先存意見，以進退之；故先採中外所言之是者，以證其爲眞，而出古今所說之非者，以見其爲妄；再於古今中外他人所說之外，補

以己所心得而確有見之言，以爲定案，使其眞相重見於今……故欲乘此機會，徧請諸師友中之治哲學者，與素有研究孔子之學說者，爲之校閱。……願諸師友，或舉出其所長，或揭示其所短，……或示以彼宗（孔儒）之重要意旨，或發表各人所有意見，……無所不可，一聽其便。……將來擬類集一本，附於書後，如當改正，卽行改正，以免掠美之嫌，而集衆思之益。……至榮大幸，無以尙之；多感厚謝，所不敢忘。……

師友商搉錄

緒言

非先有蔡孑民胡適之梁任公章太炎梁漱溟……諸先生所著各書出世，則吾書末由成也；非再經李證剛梅擷芸江叔海陳重遠……諸先生爲之校閱，則吾書未能信也；（吾評諸人於前而吾書成焉吾書成後而諸友又評吾書焉）故在吾書未成以前，所當嗚謝者，前數先生也；吾書既成之後，所當嗚謝者，後數先生也；如前數先生，吾曾在篇首序論中略謝之矣：惟有一言，尙當附告焉：吾雖未能集諸人之大成，然以孔子一部而論，卽謂其爲各書之總結可也。至後數先生之評吾書者，茲當備述之於左：

否認陳煥章先生之論調

最早見吾書者，爲陳重遠先生。陳先生係一極端信奉孔敎之人。而吾書中，曾有

不承認孔子爲宗教之處，故其所不許者惟此；此外有之，則謂其較新奇而已；除此之外，雖以其人之觀吾書吾書亦多見稱於其人也。吾有京中師友接談錄一稿，茲摘出其與吾書有關係，而較重要者於左：其餘均此

孔教屬實　尙思在孔子之人生哲學中，曾有不承認孔子爲宗教之論調，陳先生一見而大爲之不悅，且曰：「吾曹最重要者，卽在孔教二字；如子不承認之，尙有吾曹作事之餘地哉？」因自謂「擬將古來所有涉及「孔教」二字者，類集一篇，以示世人，用見孔教」二字，非出自我一人也。」於是送以孔教論一本，又勸以再察公穀二傳，及繁露與何休之公羊注。其原書曰：

春秋爲孔子晚年之作，其義於公穀，而莫著於公羊何邵公之注，董子之繁露，復足以發明之。……

此其用意，無非欲使之了解孔子爲一大宗教家也。尙思於是爲之作一春秋哲學，（一？）而以春秋董說附焉。謹按董子繁露在儒家中，確爲較有宗教意味者。以其不論

何事何物，莫一不歸於「天」之中也。陳先生不以他經書爲標準，而獨用繁露一類之書，當作孔子之眞學說，尙思於是又多一懷疑矣。章太炎先生亦曰：『中國儒術，經董仲舒而成宗敎』此頗與吾同意。若以陳先生之論調論，確可無愧爲董仲舒之再世者。(?)

陳先生旣謂「孔敎」二字，非出自己，故如某氏之名孔子爲「孔家」，彼卽謂爲不見於古；至某氏之倡「打倒孔家店」，陳先生亦曾問尙思曰：「此語成何體式？」終之且嘆「其亦何傷於日月乎？」尙思聞之，無所表示。

孔子亦有出世　尙思極端不承認孔子爲敎主致，陳先生大不謂然；後來尙思因在陳先生面前，不便與之力爭，遂勉强爲之言曰：『必欲以孔子列入於宗敎之林，固無大不可；惟須知孔子之敎，並非釋耶一類之宗敎比也。然則將何以名之？以時間言：則他宗敎家，多含有未來之意味；若孔子則全然爲現在思想。以空間言(?)則他宗敎家，多含有他界之意味；若孔子則全然爲入世思想，故如加之以「現實世的敎

主」或亦可以無大過。至諸倡天堂地獄，前身後身一類之宗教家，則與此異矣。未悉陳先生，尙以爲然否？」而陳先生仍否認之曰：「孔子亦非絕對不言出世，惟較不如入世之多耳。」尙思至是，默而已矣！按陳先生謂：即孔子亦有出世；而李證剛先生，則反而謂：即釋氏亦爲入世；相差之遠，有如是哉！

先信後學　陳先生每告人以：「先信後學，」爲最要之訣。然尙思反以爲：不如先學後信，先學後信者，不論對於何種學說，皆可通用；若終有所信，所信亦必眞也。（是者）至於先信後學一說，無非欲以信孔之士，而力勸人之信孔也。如一誤用於他，則反爲已敵矣！此如墨徒信墨，道徒信老，既信老墨，甯不非孔！（餘俟篇末詳之）陳先生其亦有見及於此乎？

此外又因尙思所作之孔子人生哲學一書，其中所引今人之說，不一而足，陳先生見而厭之，以爲：「若輩之書非能經世，至相當時，自歸消滅，今子熟閱其書，亦太不愛惜寶貴之光陰矣！吾雖早聞其書，至今猶未暇爲之一閱也。故願吾子少引今人之

言爲佳；再將書中關於否認孔子爲宗教之處，加以改正，則爲完善，傳世必矣。否則，恐如今人所著之書，亦在淘汰之列而已。」然亦未能少動尚思之聽也。

陳先生竟謂尚思曰：「吾今觀子，前途遠大，「遠大精神」吾所期子。」

尚思自按在十四五歲時，每以聖人自期，不敢苟且而人見其行爲，亦以「聖人」稱之，（福建省立十二中諸同學）其篤信孔子，因及韓朱，每慕之深而懷之極，致於夜中夢見其人，醒則自喜，益用自勉，當時且曾倣中庸而作忠恕一書，（早已付丙）雖廬失火，獨帶而走，吾今以爲：可惜當時不得一見陳先生，如得一見，其必見取，固不待言；及入京（北京）來，治學態度，爲一大變，近日更自堅持到底，今昔我見大約言之：志學時代，奉孔子，攻他家，雖今陳氏，亦不之若；近數年來則持公正態度，而用平等眼光，是已非人，猶所未敢；主一奴他，更爲不取！所見既多，自決已堅，雖云善誘，不能入其耳，雖有利兵，不能攻其城；「木已成舟，」豈謂是歟！陳先生力倡孔教，其信有增無減，就此而論，或可欽佩；（？）念及勸誘，亦極感激；除自道歉，並此致謝。

梁任公先生之淸代學術概論，其中曾評論其師康有爲曰：

有爲又宗公羊。

而有爲以……故往往不惜抹殺證據，或曲解證據，以犯科學家之大忌，此其所短也。有爲之爲人也，萬事純任主觀自信力極强，而持之極毅；其對於客觀的事實，或竟蔑視，或必欲强之以從我……其在學問上也亦有然。

有爲太有成見，……其治學也亦有然。

有爲謂孔子……爲敎主，誤認歐洲之尊景敎爲治强之本，故恆欲儕孔子於基督，乃雜引讖緯之言以實之，於是有爲心目中之孔子，又帶有神祕性矣。

語孔子之所以爲大，在於建設新學派。（創敎）

而其師康有爲大倡設孔敎會，定國敎，祀天配孔諸議，國中附和不乏，啓超不謂然。

陳先生雖或未若是其甚；要不失爲康派嫡傳之法嗣也。吾今之對陳先生，亦猶梁氏

之視其師康有爲云。

梅光羲先生之談話及其通信

梅擷芸先生在三月初間，會尚思於研究所國學門，北大遂出孔子之人生哲學而指示之曰：「君謂老子消極，釋氏厭世，試問二家果無積極入世乎？」尚思曰：「吾所言者，比較之耳：譬如以中國三大思想家之老孔墨觀之，則墨子未嘗不可言為比較積極，老子未嘗不可言為比較消極……為比較的，固其意也；為絕對的，非所敢言」先生至是，頗以為然。

其見佛氏有著書立說，而知其非厭世，與李證剛先生同意，俟後詳之。

梅先生每次下來，輒稱下作：既有極條理之方法；又多有精博之議論；並謂吾子學問極優。而尚思聞之，則常作無面目以見人之態，而對以增人慚愧極矣！

梅先生遠寓津門，而尚思則在京中，故每屈彼親來就，已吾所最感激者此也！

茲附錄其有關於上述之數書於左。其在三月廿一日，由本京寄來一書曰：

……日間得聆欬言，至爲幸快！晚間又得大示，敬悉一切。弟在京尚有數日盤桓，容二三日後，再當奉訪；敝處同居者多，甚不清靜，故弟願到尊齋晤談也……再者：以後弟每到京時，必當奉訪二三次，卽以此次爲始可也。

其在三月杪，由津來一書曰：

……京中聆欬，幸甚快甚！別後正深馳念，今奉大示，有同良覿，殊可樂也。尊意將於孔老釋道（按「道」似卽「耶」之誤）回五教之書，皆加研究，宏願毅力，至爲可欽。弟擬請兄於五教中，先研究佛教，而於佛教之各宗中，先研究唯識宗；蓋此宗是玄奘法師留學印度十八年之久，所學得者故也。……

當尚思將離開北京時，梅先生尚由天津寄來一書曰：

……今日又奉到大示，敬悉一切，並承惠賜大著序文一篇，過承獎譽，感甚慚甚！大著文氣極似韓文公，足見兄於文學造詣極深，至堪欽佩也。兄對於佛學，發心研究，弟亦具有同心，以後我儕卽爲同參同志，如此有緣相逢，其爲愉快，曷其有

極！將來無論何時，如承下問，弟苟有所知，自當貢其愚見，以備參考可也。……

至關於其以「集衆說之大成」六字，爲孔子人生哲學題詞一書，業已另載，茲不再及。

與李翊灼先生之商搉

尙思在諸師友中，最常與李證剛先生接談。

四月二日，尙思自帶客春所作之孔子人生哲學一部，呈於李先生；另附一函，以說明之。李先生喜而受之，因告之曰：「予老矣！（按李先生此時僅四十多歲）同志年輕，須加努力，以繼吾志，是所厚望。雖然，吾猶自認前途遠大，除非死至，終不少息。」尙思聽畢，言曰：此種精神，殊不多見！雖愚無似，敢不觀法？

李先生因尙思所上之書有云：「某既非排孔之人，亦非信孔之士，其所以治孔學者，欲得其眞面目耳。」等語，李先生遂指以示之曰：「此言甚是！」因指壁上所懸之鏡，而謂：「如鏡亦因其內無他汚物，故人一照，眞相立見；如其已先有物之存於中，則人之面目，何由得見？至得其眞，更無望矣！」其在五月十七日曾評：

孔子之人生哲學　人生方面，最爲重要，蓋不論何事，皆起自人生觀，君所爲之

書，已有見及於此。

尊著大體甚善，吾所望改正者，皆枝葉耳：

命之改正　命之意義，當以中庸「天命之謂性」爲定，此句倒之，則爲性之謂天命。性者何？生也。天者，一大也，惟此一大之生，爲任何人物，所莫能違背。（並非如子所云「不得結果命始提出」）此其權力豈尋常所能及哉？（故易稱「天地之大德曰生」）以是觀之，命非如君所謂之消極！明矣，願子於此，加之意焉。

名之改正　大作之中，尙有另一名之觀念。吾按該節，亦當作前節所述名實之名觀之。蓋孔子云：「君子疾沒世而名不稱焉」，名者一種符號也，或欲將其「稱」一字改讀爲口實，可不必。「稱」之一字，已便解矣。

君以名爲名譽，名譽則在外矣。君子在其內心何如耳；對於外評，實無顧及；故吾以名爲名實，名實則爲在內之事矣。如本此眼光以觀之，斯爲得耳。

吾見子於孔子「命」「名」二者，似極注目，如吾所觀察，未知有合於子否？

謹按「命」「名」二節，確爲吾所注目。李先生於「命」，惜未詳說；況吾又得極多之證據，故於「命」節暫可不提。

名之一節，李先生以爲：『君子在其內心何如耳；對於外評，實無顧及。』尙思按邵雍亦云「人必內重，內重則外輕；苟內輕，必外重，好利好名，無所不至。」此種論調，固有一部分人表示同意；所可惜者，尤其君子以下之人，如亂臣，賊子，輩皆未能爾；如其能也，則尙何有小人亂臣賊子之流哉？今旣有小人亂臣賊子之流，孔子自不得不出於作春秋；春秋者，褒善貶惡也。善不褒，善無由多；惡不貶，惡無由少；此乃反對法治家與未成宗教家的孔子，所以維持世間之用意也。孟子不云乎：『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君子弑其父者有之，孔子懼，作春秋，春秋，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！』又其言曰：「孔子成春秋，而亂臣賊子懼」陳重遠先生亦嘗言曰：「是故名也者，孔教特立之大義，所以賞善罰惡者也。春秋之義，善善惡惡，賢賢賤不肖，一字之褒，榮於華袞；一字之貶，嚴於斧鉞；蓋以名爲教也，故謂

之名教也。論語曰：「齊景公有馬千駟，死之日民無得而稱焉；伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。」孔教論江叔海先生已詳言之可看該節若吾之言，既詳於書中矣。由是觀之，至少似亦可如吾所說之孔子對於名的觀念。李先生所以出其言者，由於已之見地太高，亦未可知也。如彼卽一「在其內心何如而不顧外評」者。故今遂謂孔子亦然，凡百君子，莫不皆然。

其在四月廿七日有：

正字之解釋　「正」之上爲「一」，「一」者一種標準也其下爲「止」，「止」者安也合而言之，服從於一而奉行也。

「正」字上之「一」卽同也，下之「止」卽安也，各安於其所同，如所謂守己安分者，此其指也。四月九日

正名之改正——正名卽正實，名爲符號，實則不變。正名之論，大作所談，殆非原理。孔子所謂正名，卽正實也。善哉莊生之言曰：「名者，實之賓也。」名爲實之

符號耳。今子乃範圍於人倫道德方面而言；而孔子似就一切事物而言也。今子之意，爲「懸名以求實」，而孔子之意，則在因有其實而與之名。蓋凡事皆有因果，如此茶杯之名，以其可盛茶也，而此桌又可置此茶杯，是雖一切事物，亦皆人生所需用者也。且若懸名以求實，則必徒有其名，而失其實矣。此世之所以亂也。今人所喜尙者，假面具而已；吾則未便從之。如吾則謂：□□之名不下於□□之稱□□者□□□□也□□二字亦然。以其有一種標準之存於其中也。（對於□□□□□□皆有解釋大氏與董說同）子之書中，有一段論君臣處，吾亦以今之上下各種名稱，乃古所謂□□之實也。□□二字，何下於今所更換之名號哉？

要之，名可任人變換，實則不可移易。

蒙按：李先生之說，或屬原理；惟尙思於前篇概論中所附說之名，大氏本諸莊子「春秋以道名分」一語而來。若問以莊語明孔說，果有當乎？則將應曰：試察孔子對於倫常名分，是否特別注意！則此問題，自解決矣。尙思對於他人之說，必先明察而後引之；

非不察而便引也。要之，李先生之說，可爲名之原理；(?)愚見或合孔子正名之意。

其在四月九日談：

務本——修身自愛　今人多因自知己身，己不正矣，故將修身以及齊家，置之塗外；惟有進而出於外面，如其在國與天下，大顯其能，以示世人，其實雖能大展其神通，一旦至家，其最親近之妻子與兄弟，因見而知之，於是爲威勢喪失無餘矣。請看今人，是否如此？蓋十八九，殆可斷言。唯然，故古人云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」孔子最深知之。

尙思按此似因見下作之因家爲國，及正己治人二節，而加以承認者。

又如今人動輒自以爲惟知愛國，不知愛身，以此自誇，且以爲得識者觀之，能無笑乎？夫不愛身，何以愛家？不愛家，何以愛國？不愛其身而云爲國犧牲，自欺欺人？孰此爲甚？

按此亦似對下作中之因親爲人一節而發出者。

其在廿七日談

義利相因或是同一盡皆爲利公而已矣　孟子之謂義利，竊謂離利不可言義，利旣去矣義尙何存？人生之所作爲者，莫一非爲利也。故雖言義，而其背後則爲利矣。惟當爲之定一標準，如利而廣之，以公其利是。

尙思在孔子人生哲學中，曾將墨儒諸家，詳細分別觀之，玆可毋喋贅焉。

天之字義　「天」之定義，漢人尙未詳言。吾今且爲之解曰：「一大」之謂「天」，「大」者惟天爲大也，「一」者惟有一天耳，言其惟此一大眞正標準，爲人生之主宰。人人皆當服從而奉行之。天心卽人心，人心卽天心，不敢違背天心，卽不敢違背己心；不敢違己心，卽不敢違背天心。至諸以渺茫神靈，解釋天者，究無辯明之一日云。

尙思問陳重遠先生，以孔子爲敎主；李先生對之，以爲然否？李先生答言如左：

不可以神鬼定宗敎　在政治上，亦可有神鬼；不必盡歸之於宗敎也。

政治宗教究不可分宗教教育是一是二　政治與教育，是一是二？而教育與宗教，又是一是二？此爲一重要問題，一經研究，其他疑問，自冰釋矣。按初見先生時即聆此言矣耶教爲人利用於政治上，（？）佛教乃反對當時之政治不爲帝王而成教；如其不然，亦無宗教之單獨成立矣！是以古者政教合一，究不易分，亦不可分。

其在四月九日曾說：

各思想家各種學說無一消極更不厭世　李先生因見尙思所作書中，有謂：中國方面之老子，頗似厭時；印度方面之釋氏，則爲厭世；以二家言皆頗消極云云。遂將其意見發表於左：

吾敢確認各大思想家之學說，爲皆積極，無一消極；皆爲入世，無一出世；唯有積極入世，方有此種現象：存在如一消極出世，則爲「無」而已矣。由是觀之，非獨中國之老子，不消極出世；即印度之釋氏，亦不消極出世。換言之，二氏學說，亦在救世，解決人生；皆極積極，並屬入世，至於「消極」「出世」云云，是皆世人之誤設其名

辭耳。

稍有識者，猶不厭世，知其非也；何況老釋？如果厭世，世世且無，有尙何所圖？如彼猶欲提倡其學說，造作其事業，則其不厭世，亦可想見矣。（梅擷芸先生亦有此種意見）再退一步言之，就令其學說確爲厭世，而在此世之人，尙能有取諸反對派乎？其學說旣不見容於此世之人，猶能久傳於今之世界各國乎？今世旣存其學說，則其學說之非厭世，更可想見矣。

時間之過去未來現在，卽佛之所謂世也。破此三界，（空間亦然（？））而後眞理出矣。世界人類之能相同相通，亦由於此。不然，卽如爾我二人，亦不得相會矣。

近人尙謂物質不滅，可知精神更爲不滅，物質精神，旣皆不滅，所可滅者，果此物乎？故吾以爲世間事物，無一可滅。

謂如自殺，似厭世矣；然、遺尸。仍存此世，世世不可出，已甚明矣。換言之，如果此世之外，別有桃源，厭世之言，方爲可信；旣知此世，雖欲厭之，終不可能，則吾人之生

於世，非極負責任不可！如果人人皆極負責任，尙有何求而不得哉？

佛學乃吾數十年來所研究者，幸勿河漢斯言。

非獨李梅二先生之言如此，即梁任公先生淸代學術概論，亦嘗言曰：「佛教本非厭世，世本非消極，然眞學佛而眞能赴以積極精神者……殆未易一二見焉。」其老子哲學又曰：「常人多說老子是厭世哲學，我讀了一部老子，就沒有看見一句的話，他若是厭世，也不必著這五千言了。老子是一位最熱心熱腸的人，說他厭世的只看見「無爲」兩個字，把底下「無不爲」三個字讀漏了。」史記菁華錄於「老子乃著書上下篇」句注曰：「著書本爲尹喜，若老子何必有書？」

諸以佛老有著書立法，爲不消極厭世，其意似可以下列之論法表示之：

大前提　凡有著書立說，皆不消極厭世。

小前提　今佛老有著書立說。

結論　故佛老爲不消極厭世。

此論法之未甚可靠在大前提以「凡有著書立說」爲「皆不消極厭世」也。換言之，則爲凡不著書立說者，皆屬消極厭世矣。

妄按：諸以爲如觀其猶提倡自家之學說者，卽可斷其爲非屬於厭世思想矣云云：此固大有其理存焉；然尙思以爲：如彼只欲解決其一身，厭其一身所在之世，則如上所說者，（此卽如欲厭世何必著書之說）確爲不可易也；如彼因自身之見解，猶欲用以解決全世，或使後人切實圖謀以期早日實現其理想，則其極力提倡自家學說，（爲世人之指導者）亦屬必要矣，豈可以其有所倡說，而立斷其爲非厭世哉？何者：厭世亦得提倡其學說，不厭世亦可不必提倡其學說，須究其是否屬於厭世？不必觀其有無遺傳學說也。惟吾之於佛學，尙無甚研究，（吾謂之爲厭世亦屬人云亦云）今所評論之者，屬於其理由耳。（以世人欲發明佛老非消極厭世不宜以著書立說爲理由也）

以故李先生於五月十日，又告之曰：

老子乃一部國學要書　吾認老子爲國學中之一部最重要之書，彼皆就事實而言；乃人謂之空談，何其失也？莊子七篇亦佳，以其俱不主張消極也；卽釋迦牟

尼亦然。消極二字，蓋不成辭。

君以老子爲消極，吾則以之爲積極莫若焉。夫老子不云乎：「玄之又玄，衆妙之門。」玄者，似墨非墨；若謂之白，更非白矣。白耶？黑耶？一無所象，不可確定，此其道也。

其曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埏埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用；故有之以爲利，無之以爲用。」已可知其爲積極，而非消極矣。譬如吾人坐此室中，亦以此室爲「無」也。如其爲「有」，吾人尙得坐於此中乎？再如此杯中爲「無」，方可盛茶；如其爲「有」，茶尙得盛乎？

李先生每告人：當先將某種眼光觀察之，斯爲得耳云云，按自來傳說，多以老佛爲消極厭世，故一般學者，皆不敢自異於人；但吾並非如此 而今李先生獨否認其說，此豈易得而多見哉？惟若李先生，每欲先定一種眼光以觀察之，若在純粹客觀之尙思，則未盡然。其以老佛爲積極樂天，似亦先本其自己不消極不厭世之見解而來也。然此不過方法

問題而已；至於價值問題，如尙思雖早治老子，而佛說則至今未之有聞；故非所敢知而定論之；李先生旣精於佛學，其言自有足多處。

李先生於四月九日，尙有：

老子明相對說　世間凡事，皆爲相對，老子爲一極知相對之人，故打破之。

尙思答曰：愚見若老子者，似猶未也；須如莊生，始足當之；昔在中國三大人生觀之哲學一書中之老子一部中，曾曰：「如今設言世人多者貴大而賤小；則老子反以貴小而賤大；若以第三者之莊子觀之，則謂貴大而賤小之說，是世人之自迷也；惟老子獨悟之。如因而出其貴小而賤大之說，是又老子之自迷也，世人亦將反而笑之。此惟莊子獨悟之，以爲：如果一派旣貴大而賤小，一派又貴小而賤大，則兩方所謂貴賤大小，終屬無一足憑也。故若莊子，可謂較能化者！因而出其齊大小之說焉。」（但此當知莊子雖齊大小；與其說爲平視他派。與老子二說；不如說爲近老子而遠他派。）乃李先生仍應之曰：

恐無是理，據吾所見，相對之理，老子極明，打破之者，亦彼爲能。

李先生在五月念三晚痛言：「今諸倡孔敎者，既不能將其書籍加以整理而光大之；其身又不能言孔子之言，行孔子之行；二者無一，此其敗矣！（尙思按孔學發微修身篇亦云「乃有立尊孔翼敎之徽幟以號召天下而其行已立身猶未免貽人以口實則不能不爲之痛惜也」）自知亦多能言而少能行，惟吾頗能自持耳。」遂對尙思鄭重言曰：吾極望子成一

今之孔子　吾爲此言，不無因在；同志難得，如吾子者，實今世之鳳毛麟角，既有極高之基礎，自有大成之希望。如必言孔子之言，行孔子之行，一言一行，皆本孔子，此古之孔子，非吾所以望子也。吾所以望子者，在乎成一今世之新孔子也。

尙思除道謝外，此時在其心中以爲：孔子固吾昔日所最崇拜者；一至今日則已表示不滿。吾在一方面固自以爲不及天下之學人，（一切識字之人也）天下之學人，皆出吾右也，因而努力，不敢稍懈。其另一方面，則未嘗不以成一世界人物(?)不論孔子，即凡古人，亦當出乎其上，以此自期，不敢自餒。此其用意何在？蓋非如前者，吾學則無前進之期。故

李先生亦稱之曰：「子每自謂慚愧，此其所以前途遠大，最有希望者也。自謂退，實則進；若自大，則小矣。」非如後者，如某人等，每以孔子爲至，無以復加，此豈不成一終古如斯，或一代不如一代之思想界乎？故所不取，莫此若也。

李先生在四月九日談畢，曾囑之曰：

願吾同志，於此所述，加之意焉！並當從此發揮。今人之稱人者，只以「學問好」三字了之；若問其所以好，則答不出口矣！今子之思想既極明晰，其筆力又大，加以年輕，來日大就，不卜可知。勉旃勉旃！至前日所交下之大作，甚善。吾有意見，亦既隨便發表矣。

其在五月廿三日，又告之曰：

吾平日所未與他人談及者，今則盡爲子告矣。

「視人而語，」豈謂是耶！

又其校閱之字條

以上係李先生之口說，而爲尙思所筆記者；李先生除面告尙思外；對于本書，又隨閱隨評，用紙片夾各該頁中，茲當照錄之於左：

「世字係由卅字而曳長之，卽表三十合一之義。十爲成數，三十卽是過去現在未來三個成數也。合三個成數爲一，卽合過去現在未來爲一之義。是則世字，乃是時間之總名，「厭世」「厭時，」似無區別也。」

按此條，係對本書序論1.各家思想何由成條下自註：「老子厭時者也；如釋氏始足當爲厭世而發。尙思當時之有其言，蓋欲以「世」爲「全世間」也；至於「時」者，僅指「一時代」耳。

「老子釋迦，均非厭世者；其書具在，賢試更審之。」

同上。

『老既非退則「退不如老」一語宜酌「進不如墨」一語，亦未安希更審之。』同上。此條亦因吾有「孔子因當時社會不良惟有隨機應變因時制宜退不如老進未及墨」之語而發出者。以上三條，固未必然，當更審之。

『評今之學者，甚非易事，以渠等學說駁雜，而尤喜穿鑿傅會，殊難得其眞相也。』

李先生之言，「然哉然哉！」而陳援庵先生，亦曾爲吾言：「渠等之書，當作報紙觀之足矣！毋評論爲」。惟吾至今，尙以爲無妨耳！以上可看序論3學者應持何態度條中。

此外吾在槪論3上行下法正已化人條中，曾插入一段關於「正名」之言論，李先生對之，亦有說曰：

『此段之義甚要，正字之義，止於一也。止於一，則彼此無違，而各得其正矣。故正字乃標準之謂，不正卽是無標準，無標準豈能成事乎？』

吾今猶能記憶李先生曾告我曰「汝書再留數日有暇卽爲一助」尚思退後曾與之書曰：

……尚思因感今人多以私見講孔子，使孔子之眞象，終莫由知；所以不揣固陋，用有秩序與連貫之方法，本其大公無私之態度，欲成一較可觀之孔子對於人生方面的哲學書。惟是一人之力有限；况語又稱「當局者迷？」此其所以又欲請教諸師友，爲之校閱，期收衆思之益者也。先生果肯爲之幫忙，其有一得之愚者，加以承認；不亦可也其有千慮之失者，直爲改正；使之盡善盡美，成一較有價値之書。旣可遂尚思述學之至願，又可愈學子讀書之渴望，此豈獨尚思之幸？抑亦先生之榮；又豈獨先生之榮？抑亦學界之光。……

可惜此後，吾與李先生均極忙，又俱欲乘暑假囘家一行，故其所以助吾者，僅止於是耳。

摘錄江瀚先生著孔學發微並加按語

尙思于四月十四日，見江叔海先生，江先生卽語尙思曰：孔子之道，不論世變如何，所莫能外者也。尸子謂孔子貴公，呂覽謂孔子貴仁，吾昔曾就此二字發揮，著有孔學發微；卽吾之辨學作事，亦皆本於公仁二字。至今人每以孔子爲歷代專制君主所利用，不容於今之共和民主時代，何其不察之甚耶！蓋孔子所定之人倫，大都對待舉之，期於兩方交盡：如君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦是。

不數日後，尙思卽將本書呈於江先生，江先生于五月廿四日來書約吾一談，因出其孔學發微相示，吾歸而讀之，茲將其與吾書不約而同者，摘出用供參考：

其正倫篇曰：

近世經原人學者，社會學者之所研究，咸謂國之自然起原於家；由家族之進步，

乃成爲國。柏拉圖法律論曰家者小國國者大家是亦以國爲家之發達……孔子之言倫理，雖義有廣狹，其多主家族立說者，寔探源之論也。禮記祭義篇曰：子曰「立愛自親始，敎民睦也；立敬自長始，敎民順也；敎以慈睦，而民貴有親；敎以敬長，而民貴用命；孝以事親，順以聽命，錯諸天下，無所不行。」梅氏古文尙書伊訓曰「立愛惟親立敬惟長始於家邦終於四海」與此意同是不但言親言長，且直以立愛立敬爲敎民之本……夫人類之團結也，其機關生於愛。其愛愈博，則其團結爲愈大，而程度愈高，國勢亦愈强。論者謂愛之本質，蓋醞釀於男女之情，易序卦曰……有夫婦然後有父子而根本於親子日本以親子爲父子母子之公名之性者。美國惹米斯日本當永岩太郎以爲百般之道德，皆由親子之愛情所擴張，凡有親子之情者，即爲有人性之人類。……

其修身篇曰：

或疑孔子多言私德，罕言公德。是微特不知私德，亦何嘗識公德乎？夫私德者，公德之所由生也。公德必本於私德，私德完全而不能擴充公德者，則有之矣；私德

缺乏而能備公德者，伊古以來，未之聞也。公羊成十五年傳曰：「春秋內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷爲以內外之辭言之？言自近始也。」論語曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」大學曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而末治者否矣。」故欲弭外患，必自修內政始；欲善公德，必自修私德始。

孔子確有此意，可與吾書：由近而遠因親爲人，及由小而大先家後國二節參看。

其應務篇所述感化之力，從未有偉於孔子者一段，亦可爲吾書上行下法正己化人一節，及孔子生活中之感化敎育一段引證。

其修身篇曰：

孔子論士，以行己有恥爲先。戴禮亦曰：「君子不貴興道之士，而貴有恥之士也。」曾子制言上篇 然亦有辨，苟非所恥而恥，如惡衣惡食之類 則往往陷於不肖之爲，其害實大，故王薑齋謂：「恥必知擇，而後可謂之有恥。」俟解 此又學者所不可不察也。

此與吾書「恥」條語同。

其論治篇註曰：

不知禮者非他，卽有秩序，有條理之謂也。試問無秩序，無條理，有不動失其宜者乎？

以是釋禮，尙屬簡當。(?)

其于宋儒絕欲主靜諸說，亦曾辯而非之，可見明道篇中。

總說篇曰：……孔子志在經世，(莊子齊物論曰春秋經世先王之志)故貴公(爾雅釋詁邢丙疏尸子廣澤篇曰孔子貴公)貴仁。(呂氏春秋不仁覽曰孔子貴仁)

明道篇曰：……按孫弘對策曰：「兼愛無私謂之仁」，揚雄太玄經曰：「同愛天下之物，無有偏私，故謂之仁。」是仁之與公，固二而一者矣。……公也仁也，斯道也，洵孔子之大道也。

修身篇曰：「孔子之道，非他道也，乃致萬世作人之道也」尙思按此語極是，可括

孔學尙有其雜事篇之言曰：

孔子雖致嚴祭祀，然論語曰：「敬鬼神而遠之。」曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「獲罪於天，無所禱也。」曰「不占而已矣。」是皆重人事，以破迷信，固非溝猶瞀儒所能知也。

讖緯之興，蓋兆端於嬴秦之世，……其書則成於西京之末，專語怪神，輒敢託之孔子，……可謂荒誕極矣！漢代如董仲舒劉向之說災異五行，皆謬以神竈梓愼之言爲經。自光武篤信讖書，……至以七緯爲內學，……大儒若鄭康成，其說亦雜以讖緯，……其他奚責焉。……今雖不必科以重刑，但能將類此惑民誣聖之書，拉雜摧燒，儻亦昌明孔道之一助與！

若謂孔子前知方世，凡沙丘之亡，卯金之興，漢以許昌失天下，無不燭照數計者，是直比尼山如小說中之人物矣！豈所以尊孔哉？

諸說甚是，吾更痛之。李證剛先生亦以吾意——所主盡去漢人讖緯災異陰陽五行

一類之說爲，然此豈易爲鄙儒道哉？惟若陳重遠先生，其不以爲然，或意中事。

又其叢譚篇注曰：

哲學之理，儒釋本自相通；所異者，佛乃專提出世，儒則爲經世之法耳。

孔佛之異，鄙意正同。惟若陳重遠先生，謂孔子亦有出世；李證剛先生，則謂佛氏亦無厭世；三人三說，相去爾爾。

其最合吾意者，莫如孔子非宗教之說，及其名教論二篇。其明道篇云：

釋迦牟尼持輪迴因果之說，……耶穌基督……以爲……靈魂不滅，……謨罕默德……亦以天堂地獄爲歆動恐嚇之辭；孔子則不然：故季路問死，而以「未知生焉知死」答之。其與宗教之言，固不侔矣。……蓋孔子者，中國國學之先師，而非宗教也。其修身篇曰孔子雖非宗教家，於宗教家言固已包羅而會通之矣

陳重遠先生乎！於此始知非獨伺思不以孔教爲然也；而江叔海先生，亦曾否認之矣。

其雜事篇云：

自古宗教家，無論釋耶回，其對於人人，莫不以死後情狀爲歆動恐嚇之具。竊疑春秋時代，已有此說，故季路以死爲問，夫子以「未知生焉知死」答之，則孔道之異於宗教，固已昭然若揭矣。其範世誨人所以潛默率之者，惟恃有名之一字而已。故論語曰：「君子去仁，惡乎成名？」此孔子所以貴仁也又曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」易繫辭曰：「善不積，不足以成名。」孝經亦謂：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，」爲孝之終。此聖人以名爲教之微權也。是以有忠孝仁義之名，而世爭甘貧賤，輕死亡以蹈之。彼烈士之徇名，百折不回，與夫迷信宗教者詎有異哉？自夫世儒竊取道家之訓，以好名爲病，人不愛名，名遂不足爲人勸，而聖人之權去矣。顧亭林曰：「漢人以名爲治，故人材盛。」有志於世道人心者，尙於此加之意乎！范希文曰：「孔子作春秋，卽名教之書也。善者褒之，不善者貶之，使後世君臣愛令名而勸，畏惡名而愼矣。」又曰：「人不愛名，則雖有刑法干戈，不可止其惡也。」晁以道曰：「名利皆不可好也；然好名者，比之好利差勝！好名則有所不爲，好

利則無所不爲也。」由前之說，則人不可不愛名；由後之說，則好名僅勝於好利；然人必有所不爲，而後可以有爲。如東京黨錮諸賢，誠有不免矯激之處；要豈足爲名病哉？（惟張儉殊無取）善乎趙雲崧之言曰：「昔人以氣節之盛，爲世運之衰；而不知並氣節而無之，其衰乃更甚也。」

惟彼孔子，非宗教家，所以須借重名，（此江先生已知之矣）其與法治家相反，亦爲重名之一因；（此江先生尙未見及）吾已詳論之矣。而道家無名之一觀念，吾亦曾語及焉。憶昔讀段玉裁所作之戴東原年譜有關於戴校水經注，與趙一清所校之水經注一段之言曰：「趙……之……校本，從未至京師，先生與趙，雖或相聞，未嘗相識，其所業未嘗相觀也。四庫館搜討遺書，趙書亦得著錄，其書校正，……一如戴本者。……全謝山太史七校是書，……兩公交深，或閉戶暗合。……而其說往往與先生同，是可以知著書精美，不患千年後無校讎諟正之人；而學問深醇，卽未相謀面，所言如一。」尙思於學，實不足道；及見先生，並讀其書，暗合之處，不一而足，頗與段氏所述戴趙二人相類。（孔學發微一書，殊不

易購，故吾至是始得一讀；而孔教論中之講名敎處，亦與江書同。而孔教論雖得，吾亦於客臘始見其書，陳先生親送之也。)

李證剛先生乎！於此始知非獨尙思以名敎爲然也；而江叔海先生，亦曾承認之矣。吾讀至此，喜出意表。

尙思于五月廿四日，見江先生時，因問之曰：下稿如有未合處，富明以敎我。江先生卽曰：

君既講孔子之人生方面，自極得宜，雖得難得！若吾子者，其來日一大有爲之人與！

舊歷端節，曾來一書，中有：

昨談甚快！好學深思，而能篤行，如足下者，誠下走之所愛之重之者也。區區之心，實欲文徙留京。……

等語。蓋其聞吾之將南旋而挽留之也。

因陳大齊先生及羅湘元君之談話而爲仁之意義

補說

陳百年先生，曾對尙思言曰：『整理中國書籍，實爲最難之事！例如孔子之所謂「仁」，忽此忽彼，不一而足，雖欲知之，難亦甚矣！故吾以爲：須將其定義分清，或且爲之界說，此事辦完，然後可使學者得事半功倍云。惟若中國哲學，多偏於倫理，（即道德學）故尙較爲易攻。

蔡尙思曰：誠哉是言也！吾對於仁字之一意義，雖曾博覽後人所有爲之解釋者，究亦未能澈底下一界說。自聞陳先生所言後，於是益思爲之解決。會同省羅湘元君，亦微啓其端，因引而申之曰：如將「人」之於「仁」，與植物種子之名爲「仁」，比而喻之，說亦極通。此如仁者，二人也。凡人之生存於世，皆兩兩相對，如以一己對彼一人，或一羣人，要皆兩方之人，相與對立也。但須相關相通，合二方爲一體，不得以一而二。

之也，二之則無人生之可言矣何以効之？如諸植物之仁，多皆由二片而合爲一體，二而一之，故能生若一而二之，或將其二片而分開之則死矣且中庸不曾言乎：「仁者，人也」孟子亦曰：「仁也者人也，」釋名又曰：「人仁也仁，生物也」仁卽人，人卽仁，可知除非無人，不容無仁「人」字二畫，上方相連，下方相離之形；亦如種子二片，上方相連，下方相離之狀蓋一片種子，不能獨生；亦猶一人在世之不能自存也故須相依互助，以謀同生相關相通以發同情；謂之世界人類共同生活可也用是觀之，其當相愛而禁相害，其當相敬而非相慢，其當相成而勿相敗，其當相讓而去相爭，凡和好親善之一方面，皆當極力提倡凡惡毒損害之一方面，皆當極力掃除以免一害而咸受其虧，以期一利而共受其賜，其他一切，均此類推鄭玄謂：「仁，相人偶也」謝良佐曰：「仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁今人身體痲痺，不知痛癢，謂之不仁；桃杏之核，可種而生者，謂之仁；言有生之意，推此仁可見矣」此皆不爲無見；惟於此，尙有不可不知者：如宋儒程灝等，以仁爲合天地萬物爲一體，此其難於實行，（如五穀六畜而與人

爲一矣，人尙得以五穀六畜爲養料乎？吾以宋儒此言，卽其近釋氏處。若儒家如孔孟等，至多亦不外：「親親而仁民，仁民而愛物」之差等觀念而已。）而又未合孔子之意，（孔子解仁爲人，卽二人之意；未嘗包及萬物也。如「廐焚，子退朝，曰：傷人乎？不問馬。」亦其證也。）吾已謂之未免太爲廣視矣。據吾所觀察，孔子。之。仁。說，似。僅。以。同。人。類。爲。對。象。

以上所錄，限於有關吾書諸師友所商談者；如欲知其他，則吾有京中師友接談錄一稿在。

結論

總而言之：吾乃研究孔子學說，而祗欲求其眞面目者江陳諸先生，則皆信奉孔子學說，思欲發揮而光大之者。然如江先生所著孔學發微，尙能免乎「非常異義可怪之論」（用何休公羊傳注自序語）崇拜孔子，而能若此，亦難得矣。陳先生之孔教論，則專欲證明孔子爲大教主，而使人爲之信教徒也。江先生之以文學名者久矣，及吾得讀其全書益信！又彼嘗云：志在通儒，不專一藝；其態度亦尙折衷，不走極端。陳先生力倡孔教，論其精神，或可欽佩；(?)至其治學方法，則吾萬難同意。李先生曾告我以「無始無終，無內無外，無量無間，無住無作，是謂八大原理，」而總歸於一「生」字。蓋周易有之曰：「天地之大德曰生」。此乃彼數十年來，研究古今中外各大學說所得之結果也。（夫子自道）大有證之四海而皆準之概。然彼平日，頗本自身之高尙人格，與其所確見之正義，以觀察諸家；（如彼謂「君子在其內心何如而已，至於外評非所顧及」因說孔子亦不重名譽，再如彼之樂天積極，已說老佛亦不消極厭世）若吾則未盡然。李先生

向曾因意見不合，友人欲强之同出作事，竟乃在上海辦一佛教會以謝絕之。不意世人，遂以專治佛學目之；其實不然，彼對於中國方面之思想，極有研究；佛學固亦所長，惟如謂爲專治佛學，則大不可。梅先生曾爲吾言曰：「余以爲先治佛學而有得矣，然後進而研究中國方面，較易收效。例如宋明諸理學家，幾盡爲佛學所應響，如不先知佛學，則無從研究矣；非獨此也，佛教之傳入中國時當極早，卽如道家書最完備之淮南子，其中亦多有同佛說之處；至漢明帝時，已極發達矣」其先佛學，而後中國方面蓋如此。彼又曾爲吾言：「彼乃信奉釋氏，而非信奉孔子者。」其精於佛學，早已馳名矣。

諸師友之褒我者，我不敢當；其勉我者，自當副望；其評我者：如果是也，立卽更正；如猶未明，當再考慮；如未甚合，則且妄加按語；一俟十分了解之時，再從其言可也。

吾嘗以爲思想盡量發表，世人持平選擇，故對於研究學問，亦主張公開公開研究，方有進益之可言。不然，假如有人極信孔子，以爲無一非處；信墨子者，亦謂墨說盡是；

信老子者，亦謂老說盡是；佛徒對佛，耶徒對耶，莫不皆然。果由各接近者所談而觀，是奚異於謂世上所有學說，無一可非者乎？既不敢少加批評矣，尙何學術進步之可言哉？不亦終古如斯乎？是皆過信之失也。故吾終始以爲：凡吾所言，歡迎批評；因見其失，而補以得，始有望於日日新，世世進也。今諸師友，既評吾書，吾極感激；吾又妄按諸師友所說，諸師友想亦不大反對乎！國中學者，從而教之，更有所厚望焉。

述畢一閱，始知於無意中，乃大有其意之存於中焉。何者？如前蔡胡梁章……諸先生，乃吾未成書前所當感謝者也；如今江陳梅李……諸先生，乃吾已成書後所當感謝者也；以其書益吾於前者，述之於篇首；以其人益吾於後者，述之於篇末；（前者以書後者以人見）及於此，喜出意表。

十七年六月蔡尙思節錄。

附通信處：　廈門德化縣西墩鄉。

周易哲學內容

篇首

宇宙觀

人生觀

篇末——占與易象辭四者乃一部易經之根本觀念

周易哲學

吾前此所作之中國三大人生觀的哲學中之孔子一部，只說明其人生哲學方面；雖儒家思想多注意於「人生」方面而少顧及於「形而上學」方面，然「形而上學」方面，亦有可得而言者：吾今特再將一部易經加以詳細研究，編成一篇極有系統而最新奇的周易哲學，以補前書之所未及，而爲一部極完備而眞確的孔子哲學。孔子哲學之眞面目，庶幾乎名稱其實焉。

「盈天地之間者惟萬物，」萬物從何而生？「有天地然後萬物生焉。」天地何自而成？「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（此亦有如老子所謂：「一生二，二生三，三生萬物」者也）太極者何？「一」也。何以知之？蓋以「乾知太始，」（太極太始如非一物，亦必相近，太極爲「一」而乾爲「☰」，是「☰」出於「一」，「一」與「☰」同類也）與「大哉乾元，萬物資始，」諸語而知之。兩儀者何？「一 --」也，所謂「一陰一陽之謂道。」八卦者，又由兩儀而來也：

☰乾為天……

☷坤為地……

☳震為雷……

☴巽為風為木……

☵坎為水……

☲離為火……

☶艮為山……

☱兌為澤……

其震，巽，坎，離，艮，兌，皆包於乾坤也。蓋說卦曰：

「乾天也，故稱乎父，坤地也，故稱乎母，震一索而得男，故謂之長男，巽一索而得女，故謂之長女，坎再索而得男，故謂之中男，離再索而得女，故謂之中女，艮三索而得男，故謂之少男，兌三索而得女，故謂之少女。」孔疏謂此一節說乾坤六子

其大中少之男女，皆子也，皆出於天地父母也。何以謂震坎艮爲男，而以巽離兌爲女？所謂「乾道成男，坤道成女」是也。孔疏亦云：「得父氣者爲男，得母氣者爲女。」男者陽也，女者陰也。繫辭下云：「陽卦多陰，(☳☵☶)陰卦多陽，(☴☲☱)其故何也？陽卦奇，陰卦耦。」韓注：「夫少者多之所宗，一者衆之所歸。陽卦二陰，故奇爲之君；陰卦二陽，故耦爲之主。」說卦又曰：

「……水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」

可見凡水火雷風山澤之類，皆在於天地之範圍內，爲天地之一種變化作用。換言之：六者皆由天地而出，乾天坤地，震雷巽風或木，坎水離火，艮山兌澤，是謂八卦。「八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。」「八卦成列……因而重之」既由太極而生兩儀，又由兩儀而成八卦，更由八卦演至六十四卦，應有盡有，「廣大悉備。」不獨八卦之中有陰陽卦之分，卽六爻(一卦之中)亦有剛柔之辨，蓋天地間萬物中皆有兩性(二種原素)存焉：如天地固一對大陰陽也；惟人亦然：男女是矣；惟物亦然：雌雄是矣。陰陽如是，剛柔因之。此僅一對陰陽，竟能構成萬物，於是遂以簡易目之。如其言曰：

「乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從，易知則有親，易從則有功，……易簡而天下之理得矣，天下之理得而易成位乎其中矣。」

「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。」

乾坤二性，固極簡易；然極重要！如其言曰：

「乾坤其易之緼邪！乾坤成列，而易立乎其中矣，乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣！是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通。」

「乾坤其易之門耶！乾陽物也，坤陰物也，陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」

「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器。」又云「在天成象在地成形」

「與天地相似，……一陰一陽之謂道。」

「剛柔者，立本者也。」

天地乾坤，陰陽剛柔兩兩相對，一經交合，物由之生，子由之出，如其言曰：

「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」

「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。」

「天地相遇，品物咸章也。」

「天地變化，草木蕃。」

「剛柔相摩，八卦相盪，……日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。」

「剛柔相推而生變化。」

「日月相推而明生焉，……寒暑相推而歲成焉，……屈伸相感而利生焉。」又云「晝夜者剛柔之像也」

於此可見：不獨天地男女爲一對陰陽也；而在一日之中，亦有日月一對陰陽之相分配；而在一歲之中，亦有寒暑一對陰陽之相分配；一日一歲之中，尚且如此，其他更可

想而知矣。或曰：「夫天遠在上，地遠在下，天地果有相交之期乎？亦猶火炎上，水流下，果有相逮之理乎？」此說或然，然彼則曰：

「天地定位，山澤通氣，……水火相逮，所謂水火相滅亦相生也雷風不相悖，……然後能變化既成萬物也。」

其出此言，亦有由也，不曰「感」年！「感而遂通，」或以「感」通，或以「交」通，感而通，與交而通者，一而已矣。咸卦彖曰：

「咸，感也！柔上而剛下，二氣感應以相與，……男下女，……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」

「咸」卦之爲重要，已可見於此矣，而孔子又於序卦，殷勤深述其義曰：

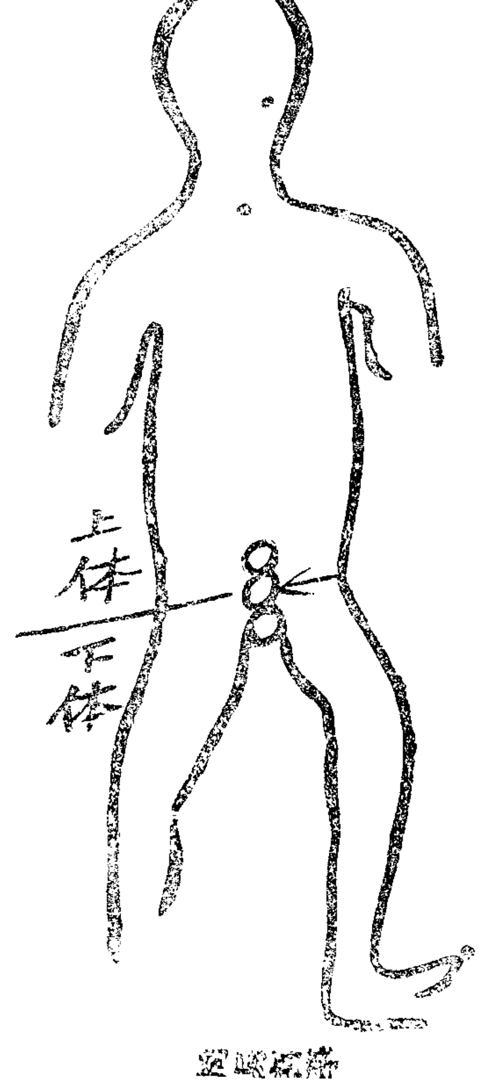
「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」

按序卦中所解釋者，未必盡有理由；惟此篇中特起之：「有天地然後有萬物，」至「有

上下然後禮義有所錯」一段，最合事實，極有次序，獨可爲序卦一篇之代表，序卦此段，實詳論「咸」卦之最關重要者，而表面上則未提及咸字；亦猶咸卦之「九四」實指其最關重要之部位，（喻以人身）而表面上則未及其在何處。是故咸之一卦，可代表六十四卦；而其中之「九四」一爻又可代表咸之全卦。繫辭下云：「其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱」。願治易者，加之意焉。

上卦　上六　九五　九四　○○○
下卦　九三　六二　初六
兌上　艮下

附註　一爲陽爻爲天爲男……--爲陰爻爲地爲女……兩卦相重亦猶二性相合（請與下圖對照）



孔穎達疏云「取喻一身……」

上六「咸其輔頰舌」

九五「咸其脢」

王弼注云「處上卦之初應下卦之始居體之中在股之上二體始相交感以通其志心神始感者也……」

九四「貞吉悔亡憧憧往來朋從爾思子曰天下何思何慮天下同歸而殊途一致而百慮……日月相推而明生焉……寒暑相推而歲成焉……屈伸相感而利生焉」)見繫辭)

九三「咸其股」

六二「咸其腓」

初六「咸其拇」

茲再將關於「咸」之各卦，節錄其要於左：

䷊ 乾下坤上　象曰：「天地交，泰。」　象曰：「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。」

䷋ 坤下乾上　象曰：「天地不交，否。」　象曰：「天地不交而萬物不通也；上下不交，而天下無邦也。」

䷟ 巽下震上　象曰「雷風，恆。」　象曰：「剛上柔下，雷風相與，剛柔皆應，……天地萬物之情可見。」

䷨ 兌下艮上　象曰：「山下有澤，損。」　象曰：「損，損下益上，……損剛益柔，……損益盈虛。……」「六三，三人行則損一人，一人行則得其友，」

䷩ 震下巽上　象曰：「風雷，益。」　象曰：「益，損上益下，……天施地生。……」

䷾ 離下坎上　象曰：「水在火上，既濟。」

䷿ 坎下離上　象曰：「火在水上，未濟。」

按「咸」卦外，以「恆」「泰」爲要，而「否」「益」「損」次之。至於兩種原素天地男女交感之後，以至子生，其間究竟如何，彼則以爲神妙不得而知。如曰：「陽陰不測之謂神，」「神也者，妙萬物而爲言者也。」「知變化之道者，其知神之所爲乎！」「此所以成變化而行鬼神也。」「精氣入神，以致用也，……過此以往，未之或知也。」易中所言之神多屬形容詞學者不可察 類此之言，不可枚舉。蓋彼只知天地交感，自生萬物；男女媾精，自生子女；千變萬化，皆由於兩種原素，缺一不可，不可須臾離也。此段尚未十分確定

於是得一結論曰：「天地之大德曰生。」「生生之謂易。」換位以明之，則是「易者生生不已之謂也。」「生之謂天地之大德。」孔疏曰：「生生，不絕之辭，陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恆生，謂之易也。」蓋如不有生也，則尚有此現象世界乎？如一生而不繼續以生，則物絕人死，亦無成此宇宙之可言矣！故生也者，萬事之所由出，而世界之所以成也。質言之：萬物有不間斷之生存，世界方有不停止之進化，亦惟生生不已，始起變化，變化所以進化也。觀於「有天地然後有萬物，……有夫婦然後有父子，

有上下然後禮義有所錯」云云，則其以天地爲萬物之原，以夫婦爲諸倫（父子兄弟君臣朋友）之始，以生生爲一切事業之所由造成，與社會之所以進化，亦既可想而知矣。吾更引二段以明之：

「夫易廣矣大矣！……以言乎天地之間，則備矣！夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地。」（此與他處所謂「易无思也无爲也感而遂通天下之故」同一意義先靜後動靜其本體也動其現象也並見後）

「歸妹，天地之大義也，天地不交而萬物不興，歸妹人之終始也。」

「男女正，天地之大義也。」

此謂「天地感而萬物化生」，亦即彼之「宇宙觀」也。

將右所述擴而大之，推而應用之於人羣相處，……則其功更大矣！大氐天下事物，有同感則相應，相應則相通，同化。……其言曰：

「同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎，……本乎天者親上，本乎

地者親下，物各從其類也。」

「日月麗乎天，百穀草木麗乎土。」

「鳴鶴在陰，其子和之；我有好爵，吾與爾靡之。」

「方以類聚，物以羣分。……乾道成男，坤道成女。」

「天與火同人，君子以類聚辨物。」

「與人同者，物必歸焉。」

天下事物，互相感應，往往如此。

「君子之道，或出或處，或默或語，二人同心，其利斷金，同心之言，其臭如蘭。」

此言感則雖異（或出或處或默或錯）亦同，明感之爲利也。

「二女同居，其志不同行。」

「凡易之情，近而不相得則凶。」

「夫妻反目。」

此言：不感雖同居亦異，明不感之爲害也。

「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠，……言行君子所以動天地也。」

「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」

「吉凶以情遷，……情僞相感而利害生。」（此言以僞相感則害生以情相感則利生）此言：善則善感，惡則惡應，好感則吉應，惡感則凶應。

要之，不感雖一身猶四海，（例如手足痲木不仁者等）雖生猶死；感則雖四海猶一身，（民飢己飢民溺己溺與民同樂故能樂也）雖死如生。儒家之所以特重「感通」與「感化」者，皆以此也。何以言之？其「仁」與「恕」，即極富於感情作用，而能同人好惡者；而「孝」與「慈」，亦極富有感情作用：而不能忘其父母與子女者；「仁」與「恕」，是以「人」「己」爲一身者；「慈」與「孝」，是以父子爲同體者；（參看孝經）此屬於「感通」方面也。樂能移風易俗，如尚書所載夔之

興樂，八音克諧，神人以和，擊石拊石，百獸率舞百獸且能感動而況於人乎？況於鬼神乎？此屬於「感化」方面也。感化也，感通也，皆感動也。孔子特嘆美之曰：

「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，（孔疏有感必應萬事皆通）非天下之至神，其孰能與於此……？唯神也故不疾而速，不行而至」。

張橫渠曰：「一故神，譬之人身，四體皆一物，故觸之而無不覺，不待心使至此而後覺也，此所謂感而遂通，不行而至，不疾而速也。」楊萬里曰：然則聖人之神，果何物也？心之精也。豈心之能神哉？物理亦有之。銅山東傾，而洛鍾西應；豈惟物理哉？人氣亦有之：其母齧指，而其子心動；此一物之理，一人之氣，相應相同，不疾而速，不行而至者也；況聖人也？」夫人心之相感應，亦猶「感應電」然：電本寂然不動，無思無爲；及其一觸卽發，感而遂通，無形無跡，自然而然，不疾而速，不行而至。而所謂「和平」者，猶「合同」也。夫彼人之心，與此人之心，既有彼此之相去，安有合同之可期？曰：否，不然也：此心一感，則通衆心，此如「恕」然：恕，如心也，一我之心，同天下人之心；天下人之心，亦如一

我之心；夫感則相通而相得也。相通相得，故「我有好爵，與爾靡之」一類之事，由是出焉。「不獨親其親，不獨子其子」則天下自然和平或合同矣。故曰：「感而遂通」「聖人感人心而天下和平」。此一部分亦可謂爲彼之「人生觀」也。

此外當再附及者：胡適之先生所著中華哲學史大綱第四篇第三章易曰：「易經這一部書，古今來多少學者，做了幾屋的書，也還講不明白。我講易經和前人不同，我以爲從前一切河圖，洛書，讖緯，術數，先天，太極，……種種議論，都是謬說。如今要懂得易的眞意，須先把這些謬說掃除乾淨。我講易以爲一部易經，只有三個基本觀念：(一)易，(二)象，(三)辭。」吾今既同意於其所謂三個根本現念，又極欽佩其有此種眼光，有其書在，茲可毋喋贅焉。不過於「易」「象」「辭」三者之外，尙有一「占」焉。「占」亦孔子之所極重視，在易經中亦佔有重要地位焉。如其言曰：

極數知來之謂占。

占事知來，……人謀鬼謀。

八卦相錯，數往者順，知來者逆，是故易逆數也。

夫易彰往而察來，顯微而闡幽。

是故君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其應也如響，无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此！

是故聖人以通天下之志，以定天下之事，以斷天下之疑，是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，……神以知來，智以藏往，其孰能與於此哉？古之聰明叡知神武而不殺者夫！……是興神物，以前民用，聖人以此齊戒，以神明其德。

八卦定吉凶，吉凶生大業，……探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。是故天生神物，聖人則之，……定之以吉凶，所以斷也。

吾謂：

卜卦者，易或儒家之宗敎也。大氏尙賢鬼，（聖人）奉神物，伏羲，神農，黃帝，堯舜，……創始之賢人也；神龜首出之神物也；易以卜筮而斷吉凶，亦猶佛徒拜佛以問可否。蓋彼皆信以爲神之靈之，能知未來過去者也。

「占」與「易」「象」「辭」四者，爲一部易經之要旨。何以效之，彼不云乎：易有聖人之道四焉，以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利。『子曰：「易有聖人之道四焉者，此之謂也。」』

中華民國十七年十月卅一日，蔡尙思作於南京。